

Analyse der formalen Strukturen
des transzendentalen Wissens in Joh. Gottl. Fichtes
2. Darstellung der „Wissenschaftslehre“
aus dem Jahre 1804

Joachim Widmann

1961

ANALYSE DER
FORMALEN STRUKTUREN DES TRANSZENDENTALEN WISSENS
IN JOH. GOTTL. FICHTES 2. DARSTELLUNG DER
"WISSENSCHAFTSLEHRE" AUS DEM JAHRE 1804

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophischen Fakultät
der Ludwig-Maximilians-Universität zu München

vorgelegt von

Joachim Widmann
aus Heidenheim a. d. Brenz

1961

Gedruckt mit Genehmigung der Philosophischen Fakultät
der Universität München

Gutachter: Professor Dr. Dr. Reinhard Lauth

Referent: Professor Dr. Max Müller

Tag der mündlichen Prüfung: 28. Februar 1961



Meinem Vater und meiner Mutter
zu Dank



Digitized by the Internet Archive
in 2026

V o r b e m e r k u n g

Die vorliegende Analyse gliedert sich entsprechend dem Inhalt der behandelten Wissenschaftslehre nach zwei zentralen Problemkreisen aus: in eine formale Untersuchung der "Phänomenologie" der W.-L. 1804, die vornehmlich in Kapitel 4 geleistet wird, und ferner in eine formale Untersuchung der "Wahrheitslehre" der W.-L. 1804, mit deren systematischen Problemen sich zentral Kapitel 5 befaßt. Für die "Phänomenologie" wurde der Versuch gemacht, die ermittelten Strukturen auch durch tabellarische Schemata sichtbar zu machen; die dazu angewandten Methoden sind in Kapitel 3 und in Kapitel 4 (s. u. S. 197 ff.) entfaltet. Kapitel 2 befaßt sich vorwiegend mit systematischen Vorerörterungen; Kapitel 1 beleuchtet kurz die Geschichte von Fichtes Arbeit an der Wissenschaftslehre.

Zur Verdeutlichung und Akzentuierung der Gedankenführung erwiesen sich in den speziell systematischen Erörterungen häufige Wortunterstreichungen als unumgänglich. Hier gilt grundsätzlich, daß in allen Zitaten Unterstreichungen vom Verfasser dieser Arbeit stammen, also nicht original sind; originale Sperrungen in Zitaten sind jeweils auch gesperrt wiedergegeben. Die Orthographie folgt bei Zitaten den jeweils benutzten und angemarkten Ausgaben.

Eine Paginierung mit der Beifügung "o. S." oder "u. S." bezieht sich auf die vorliegende Arbeit selbst.

Ab Kapitel 4 wird zur Vereinfachung den Zitaten aus der W.-L. 1804 die Seitenzahl der SW unmittelbar beigelegt (bloße Ziffern in Parenthese); Textvarianten der überlieferten Kollegnachschrift (s. u. S. 37 f.) sind durch Beifügung eines N zur Seitenziffer gekennzeichnet.

I N H A L T ---

1. KAPITEL: Orientierender Überblick zur Geschichte von Fichtes Arbeit an der Wissenschaftslehre	1
2. KAPITEL: Die sogenannte "mathematische Methode" der Wissenschaftslehre	9
1. Die W. -L. im Vergleich mit den "Elementen" des Euklid	16
2. Die W. -L. im Vergleich mit der analytischen Geometrie Descartes'	19
3. Die W. -L. im Vergleich mit der axiomatisierten Geometrie Hilberts	21
3. KAPITEL: Die Methode zur Analyse der Darstellung der W. -L. von 1804	27
4. KAPITEL: Die formale Analyse der Wissenschaftslehre 1804	37
A. Die Probleme der Textgestalt der W. -L. 1804	37
B. Die Vorträge 1-27: Bau der W. -L. durch einen sukzessiven "Aufstieg" zu ihren fundamentalen Prinzipien	48
I. Die vorbereitenden Einleitungsvorlesungen	48
II. Der "Aufstieg" zur "Wahrheits- und Vernunftlehre" (Vorträge 3-14)	52
III. Die "Wahrheits- und Vernunftlehre"	83
IV. Erneuter "Aufstieg" der Argumentation innerhalb des Rahmens der "Wahrheits- und Vernunftlehre" zu den Prinzipien der Erscheinung (Vorträge 16-27)	92
a) Explikation der "wesentlichen Einheit" der Erscheinung (Vorträge 16-25)	92
b) Explikation des Prinzips zur Erklärung der faktischen Mannigfaltigkeit in der Erscheinung (Vorträge 26-27)	159
C. Die "Ableitung" (Deduktion) der W. -L. aus ihren aufgestellten fundamentalen Prinzipien (Vortrag 28)	183

§ 1. Der Gang der formalen Ableitung in Vortrag 28	185
§ 2. Die Identifikation der Momente der formalen Ableitung mit den inhaltlich erörterten Positionen der Vorträge 3-27	192
§ 3. Zusammenfassung der Resultate der schematischen Analyse und der durch sie sichtbaren Bezüge in der Gesamtstruktur	220
5. KAPITEL	226
I. Das Wissen vom Nichts	226
a. Die genetischen Bedingungen des "Wissens-vom-Nichts"	228
b. Die Konsequenzen des "Wissens-vom-Nichts" für seine Stellung innerhalb der übrigen Phänomene des transzendentalen Wissens	231
II. Der Begriff des "Nichtseins"	234
III. Der Begriff des "Seins"	236
IV. Der Begriff der "Existenz"	239
V. Die formalen Bestimmungsmöglichkeiten des Begriffs von "Gott" als des höchsten Begriffs des Wissens	241
1. Die prinzipiellen Möglichkeiten der W. -L. zur Bestimmung des höchsten Begriffs des Wissens	242
2. Die Bestimmung des Begriffs vom "Absoluten" in der W. -L. 1804	244
3. Der höchste Begriff des Wissens	246
ANHANG: Zur Frage der Datierung der analysierten 28 Vorträge über die W. -L.	254
LITERATUR	256
ANMERKUNGEN	259

1. K A P I T E L

Orientierender Überblick zur Geschichte von Fichtes Arbeit an der Wissenschaftslehre

Gegen Ende des Jahres 1793 schrieb Fichte in einem Brief aus Zürich:

"Das Merkwürdigste, was ich weiß, ist aus meiner Studirstube
[...]: ich habe ein neues Fundament entdeckt, aus welchem
die gesammte Philosophie sich sehr leicht entwickeln läßt." ¹⁾

Vom dem Tage dieser Entdeckung an datiert die eigentliche Geschichte der Fichte'schen "Wissenschaftslehre".

Fichte, der damals bereits im zweiunddreißigsten Lebensjahre stand, hatte wohl schon zuvor sich daran gemacht, ein eigenständiges "philosophisches System" zu entwerfen. Aber die skeptische Kritik an Kant, insbesondere von Seiten Maimons ²⁾, und die Diskussion der anonym 1792 erschienenen, gegen Reinhold und Kant gerichteten Streitschrift "Aenesidemus" ³⁾, die Fichte 1794 in der "Allgemeinen Litteraturzeitung" rezensierte ⁴⁾, hatte die Systematik jener vorangegangenen Versuche vor seinem eigenen kritischen Urteil "von Grund aus umgestürzt" ⁵⁾.

Das "neue Fundament", das er nun gefunden hatte, war jedoch für Fichte prinzipiell nicht mehr zu erschüttern. Auf der Erkenntnis, die ihn damals "plötzlich überraschte und ergriff" ⁶⁾, beruht seine gesamte spätere und für ihn erst durch dieses Fundament im eigentlichen Sinne "wissenschaftlich" gewordene philosophische Arbeit.

Mit diesem Fundament sind unlösbar zwei formale Voraussetzungen verbunden, die damit auch in gleicher Weise Verbindlichkeit für die philosophische Arbeit Fichtes erlangen und für die vorliegende Untersuchung von besonderer Relevanz im formalen Bereich sein werden. Sie lassen sich kurz auf die zwei Formeln bringen:

1. Es gibt "absolute Einheit".
2. Diese absolute Einheit kann und soll
dargestellt werden.

Fichte war kein Skeptiker. Es stand für ihn fest, daß es Wahrheit gäbe und daß wahre Erkenntnis möglich sei ⁷⁾. Die eigentliche philosophische Aufgabe

lag für ihn darin zu klären, wie die Voraussetzung von Wahrheit einsichtig zu begründen und zu rechtfertigen sei, oder anders gesprochen, wo und auf welche Weise die Realität der Wahrheit sichtbar gemacht werden könne. Schon lange vor jener umstürzenden Erkenntnis von 1793 "hatte ihm vorge-schwebt, wie ja die Wahrheit in der Einheit des Gedankens und des Gegenstandes läge"⁸⁾, in der absoluten Einheit also des "Seins" und des "Denkens", wie er sich später ausdrückt⁹⁾. Die Realität absoluter Einheit wird damit für Fichte zum Ort der Wahrheit, an dem sie zu finden und zu erblicken ist. Der von ihm 1793 entdeckte philosophische Ansatz gab ihm den Schlüssel an die Hand, anzugeben und zu beschreiben, worin die Realexistenz absoluter Einheit besteht. Diese exakte Beschreibung, was "absolute Einheit" in ihrer vollen Realität ist, macht die eigentliche Aufgabe der "Wissenschaftslehre" aus¹⁰⁾. Dabei wird der formale Nachweis, daß die gedankliche Voraussetzung absoluter Einheit den Phänomenen der faktischen Realität gegenüber zu Recht gemacht wurde, für Fichte zum Kriterium der Wissenschaftlichkeit der Philosophie.

Eine Philosophie, die imstande ist, absolute Einheit alles Seienden nicht nur zu behaupten, sondern das Wesen, das Prinzip dieser Einheit auch ratio-nal begrifflich nachzuweisen und darzustellen vermag, bleibt für Fichte nicht länger mehr "Philo-sophie" im Sinne der "Liebhaberei"¹¹⁾ eines dunklen, mehr geahnten als gewußten¹²⁾ Sophon, sondern wird zur klaren, deutlichen, einsichtigen und wahren Lehre von der Struktur des alltäglichen und des wissenschaftlichen Wissens: sie wird zur "Wissenschaftslehre".

"Philosophie darum bedeutet eigentlich nichts; erst wenn sie Wissenschaftslehre wird, wird ihre Aufgabe bestimmt angezeigt: das Wort könnte wohl anders gebildet werden; aber ein anderer Begriff [eine andere Bedeutung] kann der seit Jahrtausenden dunkel gestellten Aufgabe nicht unterlegt werden.

Mißverständnisse wären es a) zu meinen, die Wissenschaftslehre sei nur der Name für meine Schriften, Vorträge usw., um etwas historisch Gegebenes zu bezeichnen [...]. - Nein, das, was schlechthin Allen angemutet wird, ist sie, und was vom Anbeginn eines bis auf einen gewissen Punkt klaren Denkens Alle suchten.

Man könnte mir verstreiten, daß meine Schriften oder Vorträge nicht die Wissenschaftslehre seien; dies ein anderes.

Daß [aber] Wissenschaftslehre [= Philosophie als exakte, strenge und wahre Wissenschaft] überhaupt nicht [möglich] sei, [...] auf solch einen Streit lasse ich mich gar nicht ein. "¹³⁾

Im Zusammenhang damit gilt für Fichte auch, "daß nur Eine Philosophie [...] die wahre ist, und alle andern außer ihr notwendig falsch sind."¹⁴⁾ Wer diese Philosophie begrifflich darzustellen vermag, schafft die "Wissenschaftslehre" als die Lehre vom wahren und richtigen Wissen. Seine eigene philosophische Arbeit nun verstand Fichte als den Versuch, die Aufgabe einer solchen Darstellung zu lösen.

Verfolgt man die Geschichte der Fichte'schen Arbeit an diesem Problem, so hat man sich bei der Untersuchung der Quellen unbedingt vor Augen zu halten, daß es keine vollständig ausgeführte Fassung der Fichte'schen Darstellungen der "Wissenschaftslehre" gibt, die von Fichte als "Lehrbuch" für den Buchmarkt bestimmt worden wäre. Sämtliche überlieferten vollständigen Darstellungen der Wissenschaftslehre in specie sind nur Vorlesungsmanuskripte für den persönlichen Gebrauch Fichtes oder Kollegskripten, die ausdrücklich auf die mündlichen Erläuterungen und Ergänzungen Fichtes im Hörsaal rechneten¹⁵⁾. Letzteres gilt speziell für die "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" vom Jahr 1794¹⁶⁾.

Als Fichte zum Sommersemester 1794 den Ruf nach Jena auf den früheren Lehrstuhl Reinholds erhielt¹⁷⁾, war er noch mit der Durchstrukturierung seines Systems befaßt. Noch am 4. 2. 1794 schreibt er nach Jena, daß er in dieser Arbeit jetzt "das Ende wenigstens schimmern sehe"¹⁸⁾. Es war ihm überdies bei der Komplexität der gesamten Ausarbeitung von vornherein klar, daß wahrscheinlich noch Jahre vergehen würden, bis er das "eigentliche Lehrbuch der "Wissenschaftslehre" "¹⁹⁾ herausgeben könne; denn dafür müsse man "die Sache so vollkommen inne haben, daß man nur damit spielen kann u. die Fesseln des Systems frei trägt, als wären es keine", und derart habe er sein System noch nicht inne²⁰⁾.

Andererseits wollte er doch wenigstens über die Grundprinzipien der Wissenschaftslehre in Jena lesen. Und um sich bei der ungewohnten Materie und ihren eigentümlichen Schwierigkeiten nicht allein im Gesamt Vortrag auf das Gedächtnis und das Nachschreiben seiner Zuhörer verlassen zu müssen, verfiel er auf den Ausweg, den Stoff der Kollegstunden über die begrifflichen Grundlagen einer exakt wissenschaftlichen Philosophie - (Fichte trug 1794 in Jena nicht die vollständige "Wissenschaftslehre", sondern nur die "Grundlage" einer solchen vor!) - in einer selbstverfaßten Konzentration seinen Hörern bogenweise²¹⁾ gedruckt in die Hand geben²²⁾. Allein für diese praktische Verwendung war die "Grundlage" von 1794 konzipiert, für keinen sonstigen Gebrauch, - "Feind, u. Freund haben allgemein diese Bestimmung übersehen."²³⁾

Nach Fichtes eigenem Urteil ist durch die widrigen Umstände²⁴⁾, unter denen sie zustande kam, diese schriftliche Durchführung des eigentlichen, zugrundeliegenden Vorhabens überdies "unvollkommen, und mangelhaft", - jedoch nicht fehlerhaft! -, ausgefallen.²⁵⁾

Aus all diesen Gründen versuchte Fichte, die gedruckte Kolleg-Handschrift von 1794 vom Buchmarkt fernzuhalten, und machte die Auslieferung eines Exemplars von seiner persönlichen Genehmigung, "nur gegen Zeichen", abhängig²⁶⁾. Freilich vermochte er damit die Verbreitung des Textes außerhalb seines Hörerkreises nicht zu verhindern²⁷⁾. Später, als an der allgemeinen Verbreitung der Schrift sowieso nichts mehr zu ändern war, willigte er sogar in eine Neuauflage²⁸⁾. Fichte hatte zu der Zeit durch die Machenschaften im Gefolge des sogenannten "Atheismusstreites" seine Stelle in Jena verloren, und so mögen auch wirtschaftliche Schwierigkeiten dabei mitgewirkt haben²⁹⁾. Dennoch scheint ihn ein wesentlich tiefer liegender, sachlicher Beweggrund letztlich zu dieser Neuauflage der "Grundlage" unmittelbar vor dem geplanten Erscheinen seiner neuen Darstellungsweise der W.-L. veranlaßt zu haben.

Im Vorbericht, den er der Tübinger Auflage beigab, findet sich hierzu eine sehr aufschlußreiche Bemerkung. Fichte spricht dort nämlich genau genommen von drei Arten, den Inhalt der W.-L. vorzutragen: 1.) von einem Argumentations-Gang, wie ihn die "Grundlage" 1794 beobachtet; 2.) von einer "mehr auf Faßlichkeit berechneten Methode" in seiner "neuen Darstellung", wie er sie zu diesem Zeitpunkt ausarbeitete; 3.) von der "einstigen Erscheinung einer streng wissenschaftlichen Darstellung"³⁰⁾. Aus der ganzen Stelle ist zu entnehmen, daß er sich offenbar die endgültige Darstellungsmethode der W.-L. in Art einer Synthese jener abstrakt-scholastischen Methode der "Grundlage" und der mehr inhaltlich-anschaulichen Methode, an der er augenblicklich arbeitete, vorstellte.

Mit dem Vortrag der Wissenschaftslehre "nova methodo" in Jena vom Winter 1796/97 hatte sich in der äußeren Form der Darstellung gegenüber der "Grundlage" ein Umbruch vollzogen³¹⁾. Fichte hatte u. a. die bisherige Teilung in theoretische und praktische Philosophie aufgegeben und las nur noch "Philosophie überhaupt"³²⁾. Diese Neukonzeption wollte er 1797 im "Philosophischen Journal" in Fortsetzungen erscheinen lassen. Die Veröffentlichung blieb aber Fragment; nach den 20 ersten Seiten des Anfangskapitels unterblieben die weiteren Fortsetzungen³³⁾. Im Frühjahr 1799 spricht Fichte davon, er wolle diese abgebrochene Darstellung "nächstkünftigen Winter" endgültig erscheinen lassen³⁴⁾. Es kam aber nicht dazu.

Anderthalb Jahre später, im November 1800, verhandelt Fichte mit Cotta wegen einer Subskription für die "neue Darstellung" der W.-L.³⁵⁾. Es geht hierbei um eben jene Fassung, von der im "Vorbericht" zur Neuauflage der "Grundlage" die Rede ist. Immanuel Hermann Fichte hat diese Ausarbeitung später als "Darstellung der Wissenschaftslehre. Aus dem Jahre 1801." nach dem vorhandenen Konzept seines Vaters herausgegeben³⁶⁾. Die Druckvorlage des geplanten Buches, das bereits für Ostern 1801 angekündigt war³⁷⁾, war von Fichte bis einschließlich § 14 ausgearbeitet. Im Februar 1801 schreibt Fichte dann an Cotta, es sei ihm für seine Arbeit sehr erwünscht, "daß der Abdruck der W.-L. aufgeschoben werden kann"³⁸⁾. Aber der Plan selbst war damit noch keineswegs aufgegeben. Fichte trägt sich jetzt sogar ernsthaft mit dem Gedanken, im Zusammenhang mit der bevorstehenden Erscheinung dieses Buches eine Zeitschrift zu gründen, um in die zu erwartenden allgemeinen Auseinandersetzungen über die neue Fassung der W.-L. wirksam eingreifen zu können³⁹⁾. Das Buch soll jetzt auf Ostern 1802 erscheinen⁴⁰⁾. Jedoch geht auch dieser Zeitpunkt vorbei, ohne daß die W.-L. in der neuen Gestalt auf dem Buchmarkt erschiene⁴¹⁾. Und im Sommer 1803 schreibt Fichte an Schiller, er sei immer "noch gänzlich befangen in der Wissenschaftslehre; nicht um sie zu finden, oder zu verbessern, sondern um sie zur reinen Klarheit zu erheben. - Was ich in der Ankündigung [...] versprochen, das, und mehr noch werde ich halten"⁴²⁾.

Mit dem Jahre 1804 aber ist die Frage plötzlich entschieden; Fichte wird "das Resultat seiner neuen vieljährigen Forschungen [im Bereich der Wissenschaftslehre] nicht durch den Druck bekannt" machen, sondern die W.-L. für absehbare Zeit nur noch mündlich vortragen⁴³⁾. Diese Ankündigung geschieht eben zu dem Zeitpunkt, da Fichte offenbar mit den sachlichen Problemen, die ihn in der vorangegangenen fünfjährigen Arbeit an der W.-L.⁴⁴⁾ beschäftigt hatten, zum Abschluß gekommen war.

In einem "Pro memoria" an das Königliche Preußische Kabinett vom 3. Januar 1804 teilt er mit:

"Es ist, seit kurzem auch in seiner äußern Form vollendet, ein System [die W.-L.] vorhanden, welches von sich rühmt, daß es, in sich selber rein abgeschlossen, unveränderlich, und unmittelbar evident, außer sich allen übrigen Wissenschaften ihre ersten Grundsätze und ihre Leitfäden, gebe, hierdurch allen Streit und Mißverständnis auf dem Gebiete des Wissenschaftlichen auf ewige Zeiten aufhebe"⁴⁵⁾.

Wie die weitere Geschichte von Fichtes Arbeit an der Wissenschaftslehre zeigt, kann die zitierte Bemerkung von der Vollendung der "äußeren Form" nicht so verstanden werden, als habe die Art des Vortrags der Inhalte der W.-L. die ideale Gestalt erreicht, - wenngleich Fichte für den Augenblick vielleicht diese Hoffnung hegte. Am 18. 10. 1806 äußert er sich jedoch gegenüber Hardenberg: "Was ich für die eigentliche Aufgabe meines Lebens halte, eine vollkommen klare Darstellung der Wissenschaftslehre, war nicht vollendet, aber ihrer Vollendung nahe"⁴⁶⁾.

Wird aber der Ausdruck "vollendet" im obigen Zitat so verstanden, daß die Arbeit Fichtes an der genetischen Ableitung der möglichen inhaltlichen Momente der W.-L. abgeschlossen war und alle hier relevanten Probleme durch Fichte in jener "fünfjährigen Arbeit" ihre endgültige gedankliche Lösung gefunden hatten, so besteht jene Bemerkung zu Recht. Der Inhalt der "Grundlage" von 1794 war nach Fichtes eigener Auskunft noch unvollständig - (aber nicht etwa unrichtig im vorhandenen Inhalt!) -, es fehlte besonders die "höchste Synthesis"⁴⁷⁾. Wie aus Guéraults Schema ersichtlich ist⁴⁸⁾, fehlen auch in der Fassung von 1801 noch jene inhaltlichen Momente, die in der W.-L. 1804 in den Vorträgen 26 und 27 explizit aufgestellt und dort von Fichte als "ganz neue Gegenstände" eingeführt werden.⁴⁹⁾ Vom Jahre 1804 an bringen aber alle späteren Bearbeitungen der W.-L. keine prinzipiell neuen Gesichtspunkte mehr.⁵⁰⁾ Darin ist sich bei allen sonstigen Differenzen die Fichte-Forschung im allgemeinen einig.⁵¹⁾

Man kann damit so formulieren: Mit dem Jahre 1804 waren sämtliche möglichen inhaltlichen Momente der W.-L. von Fichte vollständig erarbeitet (d. h. der formale und inhaltliche "Schematismus"⁵²⁾ war lückenlos durchgearbeitet). Dagegen war Fichte, wie die weiteren Arbeitsjahre zeigen, offensichtlich noch nicht mit der Art und Weise zufrieden, wie er diese Inhalte damals der Öffentlichkeit mitzuteilen suchte. Das Bild ändert sich von 1804 an also dahin, daß nun das Problem der Mitteilungsform der W.-L. für Fichte zum zentralen Problem der künftigen Arbeit wird.

Durch die unmittelbaren Erfahrungen in seiner Lehrtätigkeit während des verfloßenen Jahrzehnts war Fichte zudem zu der Überzeugung gekommen, daß die Schwierigkeiten mit dem allgemeinen Verständnis der Wissenschaftslehre ihren entscheidenden Grund darin hatten, daß die übliche wissenschaftliche Schulung seiner Zeit nicht die nötige Vorbildung und Übung im abstrakten Denken verschaffte, die schlechthin unerläßlich war, damit der einzelne den methodischen Anforderungen im Nachvollzug der Gedankengänge der W.-L.

gewachsen war: Um wirklich Eingang in die Wissenschaftslehre finden zu können, "dazu gehört eine lange Vorbereitung [...] durch die abstrakteste Spekulation"⁵³⁾. Er entwarf darum gerade zu dieser Zeit das Projekt besonderer Schulen, die speziell auch zu "dem eigenthümlichen Sinne, in welchem die wissenschaftliche Philosophie die gewöhnliche Sprache gebraucht", hinführen sollten⁵⁴⁾. Mit diesem Problem der methodischen und formalen Anforderungen der Fichte'schen Wissenschaftslehre wird sich das anschließende Kapitel über die "mathematische Methode" der W. -L. noch ausführlicher befassen; dabei wird der Vergleich mit den modernen formalwissenschaftlichen Aspekten deutlich machen, wie weit Fichte in dieser Beziehung seiner Zeit voraus war.

Abgesehen von diesem Problem hoffte Fichte aber offenbar noch auf einen bestimmten Einfall, der ihm den Lösungsweg für die vollkommene Klarheit, Unverwechselbarkeit und Unmißverständlichkeit einer "streng szientifischen" Darstellung der Inhalte der W. -L. zeigen sollte. Zweimal im folgenden Jahrzehnt erwähnt er, daß er sich der endgültigen Lösung dieser Frage ganz nahe zu sein glaubte.

Im Dezember 1806 schreibt er aus Königsberg an seine Frau Johanna: "Übrigens geht das Speculiren trefflich von statten. Nach dem neuen Jahre werde ich meine Vorlesungen über die Wissenschaftslehre anfangen; und bis dahin, denke ich, soll der große Fund, der stündlich näher tritt, gemacht seyn."⁵⁵⁾ 1807 schreibt er: "Jetzt habe ich die Aufgabe meines Lebens, eine vollendete Darstellung der Wissenschaftslehre, erst zu liefern; und diese scheint ganz nahe ihrem Ende zu kommen".⁵⁶⁾

Durch die weiteren Kriegsereignisse wurde er jedoch in dieser Arbeit unterbrochen. Und nach seiner Rückkehr nach Berlin ließ die schwere Erkrankung, die ihn im Sommer 1808 befiel⁵⁷⁾ und ihm erst im Herbst 1809 wieder erlaubte, allmählich seine wissenschaftliche Arbeit wiederaufzunehmen⁵⁸⁾, das erhoffte Ziel erneut in die Ferne rücken. In der W. -L. von 1812 sagt er zwar, die "Wissenschaftslehre" könne jetzt sehr kurz vorgetragen werden, was eine Hauptfrucht seines "unablässigen Ringens nach Einfachheit und Klarheit in derselben" sei⁵⁹⁾. Doch ihm selbst vermag das Erreichte noch nicht zu genügen. Am 17. 2. 1813 schreibt er an Fouqué:

"Es schwebt ein eignes Schicksal über dieser Wissenschaft. Im Jahre 6. sahe ich das Licht, in welchem die Wahrheit allen einleuchten mußte, vor mir liegen, und glaubte nur zugreifen zu dürfen. Die Folgen der unglücklichen Schlacht bewogen mich zur Auswanderung.

Jetzt, nach Jahren des Wanderns, und der Krankheit glaubte ich an demselben Punkte zu stehen; aber, es scheint, daß ich wieder werde unterbrochen werden. Dagegen will ich mich wehren, wenigstens so lange, als ich darf. "⁶⁰⁾

Seinem Sohne gegenüber sprach er von dem Plan, sich im Sommer 1814 an einen ruhigen Ort zwischen Dresden und Meißen zurückzuziehen, um die endgültige äußere Gestalt der Wissenschaftslehre, an der er seit jener Entdeckung vom Winter 1793 arbeitete, zu finden und niederzulegen. Darnach wollte er nichts weiter mehr schreiben oder drucken lassen.⁶¹⁾

Aber dieser Plan kam nicht mehr zur Ausführung. Am 29. Januar 1814 starb Fichte.

2. K A P I T E L

Die sogenannte "mathematische Methode" der W.-L.

Bereits die ersten erhaltenen schriftlichen Nachrichten oder Andeutungen Fichtes über seine Entdeckung der "Wissenschaftslehre" bemerken ausdrücklich, daß hier mit derselben Strenge wissenschaftlich verfahren werde, wie in der Wissenschaft der Geometrie.

In einem Briefentwurf vom November 1793 macht Fichte die Andeutung einer künftigen "Elementar-Philosophie, die die Evidenz der Geometrie habe"⁶²⁾. In einem andern Entwurf aus derselben Zeit steht: "Ich habe mich überzeugt, daß nur durch ~~Entwicklung~~ aus einem einzigen Grundsatz Philosophie Wissenschaft werden kann, ([am Rande:] daß sie aber die eine Evidenz erhalten muß, wie die Geometrie) daß es einen solchen Grundsatz giebt, daß er aber als solcher noch nicht aufgestellt ist; ich glaube ihn gefunden zu haben, u. habe ihn, soweit ich mit meiner Untersuchung bis jetzt ~~vorgehrt~~ bin, bewährt gefunden."⁶³⁾ An Stephani schreibt Fichte in dem eingangs schon erwähnten Brief vom Dezember 1793: "Ich habe ein neues Fundament entdeckt, aus welchem die gesammte Philosophie sich sehr leicht entwickeln läßt. [...] Kurz, wir werden, wie ich glaube, in ein paar Jahren eine Philosophie haben, die es der Geometrie an Evidenz gleich thut."⁶⁴⁾

Wenig später, in einem Brief vom 15. 1. 1794, folgt eine präzisierende Bemerkung zu dem Verhältnis der W.-L. zur Geometrie:

"Aber die Philosophie kann nicht, wie die Geometrie und die Mathematik, überhaupt ihre Begriffe in der Anschauung construieren? - [...] es wäre sehr schlimm, wenn sie dies könnte; denn dann hätten wir keine Philosophie, sondern Mathematik: - aber sie kann und soll sie aus einem einzigen Grundsatz, den jeder zugeben muß - durch Denken deduciren. Die Form der Deduction ist die gleiche, wie sie in der Mathematik gilt".⁶⁵⁾

Zehn Jahre später kündigt Fichte in der Spener'schen Zeitung vom 1. Januar 1804 seine öffentlichen Vorträge der W.-L. in Berlin unter der Formulierung an:

"Der Unterschriebene erbietet sich zu einem fortgesetzten mündlichen Vortrage der Wissenschaftslehre, d.h. der vollständigen Lösung des

Räthsel der Welt und des Bewußtseins mit mathematischer Evidenz. "66)

Diese Ankündigung ist um so bemerkenswerter, als in der äußeren Form der Vorträge von 1804 auf den ersten Blick kaum Gemeinsamkeiten mit der Form der "Grundlage" von 1794 festzustellen sind. Wenn Fichte dennoch auch in diesen Vorträgen sich auf "mathematische" Strenge des Argumentationsgangs beruft, so kann sich der Vergleich wohl kaum auf handwerkliche Äußerlichkeiten und Darstellungskonventionen der Mathematiker beziehen, sondern muß auf die innere, abstrakt gedankliche Struktur der Wissenschaftslehre bezogen sein.

Stellt man die Frage nach der Bedeutung dieser Vergleichung von W.-L. und Mathematik durch Fichte rein historisch, so ist zu sagen, daß Fichte mit solchen Formulierungen Anspruch auf den strengsten wissenschaftlichen Maßstab erhob, den seine Zeit kannte.

Die Euklidische Geometrie (die auch Fichte als "Geometrie" vor Augen hatte) galt jener Zeit allgemein als der Idealfall von "Wissenschaft" schlechthin. Die Ausdrücke "strenge Wissenschaft" und "more geometrico" meinten für die Zeitgenossen Fichtes so ziemlich dasselbe. Um nur eine Stimme anzuführen: Der bedeutende, von Kant sehr geschätzte⁶⁷⁾ Mathematiker Lambert (1728-1777), den auch Fichte kannte⁶⁸⁾, sagt im Zusammenhange einer Betrachtung über das Cartesische "cogito, sum", daß

"Cartesius wenigstens den Anfang des Weges erblickt hat, den man nehmen muß, um in der Weltweisheit [=Philosophie] eine geometrische Notwendigkeit einzuführen, daß man nämlich keine Wahl mehr behalte, weder zu ändern, noch zu zweifeln, noch zu läugnen. [...]"

Die Metaphysischen und Logischen Wahrheiten sind ebenso unveränderlich als die geometrischen, und müssen auf die gleiche Art a priori können hergeleitet werden. "69)

(Beachtenswert ist dabei, daß Lambert so wenig wie Fichte (s.o. S. 3) das Kriterium der Wissenschaftlichkeit in die Anschaulichkeit, sondern in die Unveränderlichkeit⁷⁰⁾, Unbezweifelbarkeit⁷¹⁾ und Unbestreitbarkeit setzt.)

Mit dem Hinweis, daß Fichte in der fraglichen Charakterisierung nur eine übliche Ausdrucksweise seiner Zeit gebrauchte, ist allerdings die Frage nach den sachlichen Berührungspunkten zwischen W.-L. und "Geometrie" nicht beantwortet.

Merkwürdigerweise hat sich die historische Forschung bisher nur wenig um die Frage gekümmert, worin denn nun tatsächlich und konkret das "mathematische" Verfahren besteht, von dem Fichte im Blick auf die W.-L. spricht. Zumeist setzte man - (als ob ausgemacht sei, daß Fichte dieselben metamathematischen Theorien vor Augen hatte wie der betreffende Autor!) - die eigenen Vorstellungen vom "Wesen" der Mathematik voraus, um dann, ohne auf das tatsächliche Verfahren Fichtes in der erforderlichen Weise einzugehen, auf Grund der, stillschweigend als ausreichend gedachten, eigenen metamathematischen Theorien von außen her abzuurteilen, ob ein Vorhaben wie die "Wissenschaftslehre" Fichtes in der von ihm intendierten strengen Form überhaupt möglich sei oder nicht. Dabei standen meist die Kantischen Theorien über Mathematik (bzw. deren neukantianischen Weiterbildungen) Pate. So kam es auch, daß alle jene Elemente der W.-L., die Fichte historisch gar nicht von Kant übernommen haben konnte, da sie in der Kantischen Philosophie nicht mitenthalten waren, in ihrer konstitutiven Bedeutung für die gesamte Fichtesche Philosophie weithin nicht beachtet wurden. Die so scharfsinnige Untersuchung von Lask scheitert beispielsweise daran, daß sie in der "mathematischen Methode" Fichtes (ohne Auskunft zu geben, was denn konkret bei Fichte sich dahinter verbirgt) nur ein historisches Zwischenglied zwischen Kant und Hegel zu sehen glaubt.⁷²⁾

Zu den unabdingbaren und integrierenden Wesenszügen der W.-L. Fichtes, die nicht von Kant her stammen können, gehört aber insbesondere das systematische Verfahren der W.-L. Guérout spricht diesen Sachverhalt insofern an, als er zwischen "Analyse" und "Synthese" als den beiden konstitutiven methodischen Elementen der W.-L. unterscheidet. Nur das "analytische" Verfahren führt er dabei auf den Einfluß Kants zurück; das "synthetische" Verfahren bezeichnet er als seiner Herkunft nach "geometrisch", - ohne jedoch näher darzulegen, was darunter präzise zu verstehen sei⁷³⁾. Dagegen hebt Wundt in seinen "Fichte-Forschungen" gerade die Notwendigkeit einer Klärung dieses Problems hervor. Nach ihm ist das "Streben nach systematischer Form" sogar die "Grundrichtung, welche an den Bemühungen Fichtes um das Verfahren der Philosophie hervortritt. Den Inhalt glaubt [Fichte] wesentlich schon von Kant herbeigeschafft"⁷⁴⁾. Soweit Wundt der Frage selbst nachgeht, verweist er vor allem auf den Anteil, der dabei dem Einfluß der Wolff'schen Schule zugerechnet werden muß; "Bei Wolff war der systematische Zusammenhang alles, und das Aufsuchen der Prinzipien hat er sich daneben ziemlich leicht gemacht. [...] Umgekehrt bei Kant. Seine Hauptleistung [...] ist ohne Zweifel analytischer Natur. Dem Aufsuchen der Prinzipien

gilt seine größte Arbeit; daneben ist die systematische Entfaltung nicht zu ihrem Recht gekommen".⁷⁵⁾

Um das hierin relevante historische Problem auf einen Nenner zu bringen, bietet sich als brauchbares methodisches Mittel die Unterscheidung von "Problemendenken" und "Systemdenken". Diese Unterscheidung kommt auch dem Sprachgebrauch Fichtes in der W.-L. 1804 besonders nahe; dort ist nach Vortrag 15 das Verhältnis von "Problematizität" und "Kategorizität" zentral thematisch, wobei Kategorizität als Merkmal der konstruktiven Systematik gilt.

(Charakterisierend läßt sich sagen, daß das Systemdenken seinem Wesen nach stets konstruktiv ist: Es ist primär (gedankliche) Setzung. Die Gefahr liegt darum auch in der Vernachlässigung der Fakten, seien sie nun materieller oder gedanklicher Natur. Hegels bekannter Ausspruch, es sei um so schlimmer für die Fakten, wenn sie im Widerspruch zu seinem (konstruierten) System stünden, illustriert das sehr deutlich.

Das Problemendenken ist demgegenüber wesentlich analytisch. Es gründet primär nicht auf gedanklich willkürlichen (bewußten) Konstruktionen, sondern auf der kritischen Beobachtung von Fakten (realer oder, wie in Kants "Kritiken", gedanklicher Fakten). Im Vergleich zum Systemdenken steht das Problemendenken drastisch gesprochen in der Versuchung, den Wald vor lauter Bäumen nicht mehr zu sehen.)

Das Eigentümliche der Fichte'schen Philosophie beruht nun darauf, das Verhältnis dieser beiden Denkweisen thematisch zu machen. Die W.-L. ordnet nicht die eine der andern über, sondern besteht gerade darauf, beide Denkarten bis zu ihrer letzten Konsequenz durchzuhalten und durchzuführen. Das Ziel Fichtes ist nicht, die Überlegenheit der einen Denkart über die andere zu behaupten und zu erweisen, sondern die Synthese zu finden, in der beiden ihr volles Recht widerfährt.

Man hat sich darum durchaus im Klaren zu sein, daß mit der Frage des Systemdenkens nur e i n e Seite der W.-L. erforscht wird, - allerdings jedoch nicht, wie man vielfach glaubte, eine nebensächliche oder sekundäre Seite der W.-L., sondern eine Seite von gleich relevanter Bedeutung wie der des Problemdenkens innerhalb der W.-L., der "kritischen", sog. Kantischen, Haltung Fichtes.

Die Frage nach dem historischen Einfluß auf das systematische Verfahren Fichtes in der W.-L. kann bei der systematischen Ausrichtung der vorliegenden Un-

tersuchung allerdings nur kurz berührt werden. Es kommen hierbei vor allem die geschichtlichen Wirkungen zweier Denker in Betracht: Spinoza und Leibniz.

Zum Einfluß Spinozas:

Lask spricht die Philosophie Spinozas als "das klassische Vorbild für einen [...] von allen Anhängern einer "mathematischen Methode" vertretenen Rationalismus" an⁷⁶⁾.

Ob jedoch Fichte, wie Noack⁷⁷⁾ wissen will, vor der Konzeption der W.-L. eine originale Kenntnis Spinozischer Schriften hatte, ist sehr zweifelhaft⁷⁸⁾. Eine indirekte Kenntnis Fichtes muß allerdings als sicher angenommen werden. Einmal war die akademische Polemik der Aufklärung gegen Spinoza zur Studentenzeit Fichtes noch nicht verklungen⁷⁹⁾; zum andern kann schon der starke Einfluß Lessings auf den jungen Fichte für die Übermittlung von Spinozischem Gedankengut nicht übersehen werden⁸⁰⁾.

Als die hauptsächliche und entscheidende Quelle für Fichtes Spinoza-Kenntnis v o r der Konzeption der W.-L. muß jedoch die Spinoza-Darstellung und -Interpretation angesehen werden, die Friedrich Heinrich Jacobi im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit Mendelssohn veröffentlichte und die in 1. Auflage bereits im Jahr 1785 erschien⁸¹⁾. (Spätere Erweiterungen dieser Kenntnis kommen hier zur Untersuchung nicht in Betracht, insofern die Frage hier darum geht, welchen Einfluß die Spinozische Philosophie auf die Grundkonzeption, auf das von 1793 an feststehende Grundverfahren der W.-L. hatte.)

Wenn Fichte sich später relativ häufig⁸²⁾ mit Spinoza (oder wohl besser mit dem "Spinozismus", wie Fichte ihn vor Augen hatte,) auseinandersetzt, so kommt dem eigentlich keine "historische", sondern primär systematische Funktion in der jeweiligen Behandlung zu.

Für Fichte ist das System Spinozas der Prototyp eines bis zur letztmöglichen Konsequenz durchgeführten, rein einseitigen Systemdenkens: "Ich bemerke noch, [...] daß es nur zwei völlig konsequente Systeme gibt: das Kritische, [...] und das Spinozistische"⁸³⁾. Nach Fichte kommt j e d e s auf das Absolute gerichtete System, das die Belange des kritischen Problemdenkens vernachlässigt, "notwendig auf den Spinozismus"⁸⁴⁾, - sofern es überhaupt bis zu seiner letzten Konsequenz hin durchgeführt wird. Durch die Konsequenz der Systematik repräsentiert das System Spinozas für Fichte in gewissem Sinn

als historisches Beispiel die Seite des Systemdenkens in der W.-L. In den Vorlesungen über Logik und Metaphysik vom Sommer 1797 sagte Fichte, Spinozas "System ist übrigens ein sehr geistiges, tief sinniges; es hat große Konsequenz"; der einzige Fehler liege nur darin, daß Spinoza sein "Denken nicht wieder gedacht" habe, denn "dann hätte Spinoza die kritische Philosophie gefunden, und er würde sie sehr gut mit seinem großen Geiste ausgeführt haben. Es gibt auch ein solches System wie das spinozische in der kritischen Philosophie [hier = W.-L.]; aber der kritische Philosoph weiß, daß er so denkt. In dieser Philosophie hat dieser Spinozismus transzendente Gültigkeit; es ist das notwendige Wesen der Vernunft"⁸⁵). Und dadurch, daß "Spinoza sich selbst im philosophieren ganz vergessen hat [...]", ist ein anderer Fehler in das System gekommen, nämlich daß sein All, die bloße Natur nicht moralisch ist. Das spinozische System läßt sich aber in einer andern Rücksicht aufstellen, nämlich als moralisches, und da kann es durchgängig behauptet werden; das ist der Kritizismus und das Ende desselben"⁸⁶).

Zum Einfluß der Leibniz'schen Philosophie:

Die verschiedenen historischen Kanäle, durch die sich der höchst gravierende Einfluß des Leibniz'schen philosophischen Verfahrens auf Fichte⁸⁷) auswirkte, sind naturgemäß wesentlich komplexer und vielfältiger als im Falle Spinozas.

Für die indirekte Übermittlung ist dabei zunächst einmal die Wolff'sche Schule ins Auge zu fassen.

Historisch betrachtet war das System von Christian Wolff "die breite Grundlage, auf der sich alles deutsche Denken im 18. Jahrhundert erhebt. [...] Dem Einfluß seiner Schule, welche die maßgebenden Universitäten beherrschte, konnte sich kein Denker entziehen"⁸⁸). Dieser mehr oder weniger anonyme Einfluß jener Schule, der naturgemäß eine vornehmlich unbewußt prägende Wirkung ausübt, kann auch im Blick auf die Studienzeit Fichtes nicht unterschätzt werden. Es ist wahrscheinlich, daß Fichte u. a. in Jena die Logik-Vorlesungen des Wolffianers Ulrich hörte⁸⁹). Ein bewußter Anschluß von Seiten Fichtes an Wolff direkt kommt nicht in Betracht. Denn die originale Wolff'sche Philosophie "war durch die spätere Entwicklung gründlich in Vergessenheit geraten, und Fichte konnte in Wolff nur einen der Führer des von Kant überwundenen Dogmatismus erblicken"⁹⁰).

Durch Wolff wurden jedoch speziell die systematischen Ansätze bei Leibniz herausgegriffen und in das Allgemeingut der deutschen Schulphilosophie jener Zeit übergeführt. Bense sieht die "Quelle des Systemdenkens in der Philosophie"

vor allem bei Leibniz, und dies in unmittelbarem Zusammenhang mit dem "mathematischen" Denken von Leibniz:

"Der Gedanke der Mathesis universalis bzw. characteristic universalis, wie ihn Leibniz im Zusammenhang mit der Idee des "Kalküls" erfaßte, ist nichts anderes als das Ergebnis eines Systemdenkens innerhalb der Mathematik, und er ist es ebenso wie die Forderung nach einem Aufbau unserer Erkenntnis auf dem Grund von Axiomen, aus denen durch Folgerungen die Theoreme gewonnen werden, eine Forderung, die sowohl Pascal wie auch Descartes und Leibniz nachdrücklich erhoben haben"⁹¹⁾.

Auf dem gedanklichen Fundament, das Leibniz mit seiner Monadenlehre, seiner Cosmologie und Theodizee gelegt hatte, war es dann Wolff, dem "Inaugurator der philosophischen Systematik par excellence"⁹²⁾, möglich, sein philosophisches Schulgebäude zu errichten. In seinen Fichte-Forschungen verweist Wundt auf eine ganze Reihe sachlicher und in der Tat auffallender Berührungspunkte zwischen der W.-L. und der Systematik Wolffs⁹³⁾.

Die entscheidende Rolle für Fichtes frühe Leibniz-Kenntnis dürfte jedoch Salomon Maimons "Versuch über die Transcendentalphilosophie" (1790)⁹⁴⁾ zuzusprechen sein, einer kritischen Anwendung der Leibniz'schen Philosophie auf die Kantische Position. Von hier aus gewinnt auch die Behauptung Noll's an Gewicht, die Kantauslegung Fichtes sei in wesentlichen Punkten von Leibniz her bestimmt⁹⁵⁾.

Über das Leibnizsche System selbst äußerte sich Fichte in den erwähnten Jenaer Vorlesungen (o. S. 14), es sei "an Tiefsinn und Erhabenheit dem spinozischen gleich zu setzen, und es hat viele Vorzüge vor jenem, indem es die Freiheit nicht leugnet"⁹⁶⁾. Fichte ging in jenen Vorlesungen explizit auf einige Punkte der Leibniz'schen Philosophie ein, und wie hoch er gewisse Züge dieses Systems einschätzte, geht u. a. aus einer derartigen Bemerkung hervor: "Wie etwas ausgedehntes entsteht, darüber gibt Kant keinen Aufschluß; und er hätte ihn geben können, wenn er nur von der Leibnizischen Vorstellung ausgegangen wäre"⁹⁷⁾. Sehr aufschlußreich ist auch das Urteil Fichtes über Leibniz, das er etwa zur selben Zeit in der "Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre" fällt: Leibniz konnte - gegenüber Spinoza und Kant - von seinem eigenen System "überzeugt sein; denn wohlverstanden - und warum sollte er sich nicht selbst wohlverstanden haben? - hat er recht. [...] So war vielleicht Leibniz überzeugt, und der einzige Überzeugte in der Geschichte der Philosophie"⁹⁸⁾.

Die hier nur gestreifte historische Frage nach der Herkunftsmöglichkeit der systematischen Elemente in Fichtes Philosophie soll damit verlassen und statt ihrer die Sachfrage behandelt werden, inwiefern denn das Verfahren der W.-L. als "mathematisch" bzw. "geometrisch" angesprochen werden kann. Anstatt der üblichen Beurteilung auf Grund einer dogmatisch vorausgesetzten Vorstellung, was "Geometrie an sich" sei, soll diese Untersuchung hier relational, als Vergleichung der Systematik der W.-L. mit 3 historisch ausgezeichneten Konzeptionen von "Geometrie" durchgeführt werden:

1. der Euklidischen Geometrie,
2. der analytischen Geometrie Descartes,
3. der axiomatisierten Geometrie Hilberts.

1.) Die W.-L. im Vergleich mit den "Elementen" des Euklid

Zunächst einen Überblick über die wesentlichen Momente der Euklidischen Geometrie, der sich vor allem auf die Untersuchungen Leisegang's in seinen "Denkformen" stützt⁹⁹⁾.

a) Leisegang hebt mit Nachdruck hervor, daß die logische Struktur der euklidischen Geometrie in ihrer originalen Form sich "in allen wesentlichen Zügen" von der aristotelischen Begriffslogik unterscheidet¹⁰⁰⁾. Die Bausteine der euklidischen Geometrie sind nicht Begriffe wie bei Aristoteles, sondern Sätze, - derart, daß die komplizierten Sätze des Systems aus der Kombination weniger und einfacher Grundsätze entstehen¹⁰¹⁾. Solche irreduziblen Grundsätze zu finden, war die primäre Aufgabe Euklids beim Bau seines Systems. Es sollten nicht mehr und nicht weniger Grundsätze sein, als zum Aufbau des gesamten Systems erforderlich waren. Diese Sätze stellen die letzten, weiter nicht mehr zu zerlegenden "Elemente" des Systems dar: Aus einer endlichen Anzahl solcher Elementarsätze hat sich die unendliche Anzahl möglicher Lehrsätze zu ergeben, ferner muß jeder faktisch aufgestellte Satz des Systems als im Einklang mit den Grundsätzen stehend erwiesen, d.h. durch die bestehenden "Elemente" bewiesen bzw. "beweisbar" sein¹⁰²⁾.

b) Definitionen. - Die "Elemente" des Euklid beginnen mit 23 Definitionen in Form von Sätzen. Es handelt sich dabei weithin um Nominaldefinitionen, die den Zweck haben, in die Terminologie des Mathematikers einzuführen¹⁰³⁾.

c) Postulate: - Den Definitionen folgen die Postulate. Deren erste drei stellen im Grunde nichts anderes dar als die Elemente der zu den Konstruktionen

erforderlichen Zeichenoperationen. (Die beiden übrigen "Postulate" erscheinen in manchen Handschriften als "Axiome".) Euklid zerlegt also in der Aufstellung der Postulate quasi das Verfahren der Konstruktion in seine Grundelemente. Mit dieser Bedeutung, welche die drei ersten Postulate bei Euklid haben, stimmt die Definition, die Aristoteles von einem Postulat gibt, in keiner Weise überein.¹⁰⁴⁾

d) Koinai ennoiai. - Auf die Postulate folgen die "koinai ennoiai" (communes animi conceptiones, also zu deutsch: Bewußtseinsinhalte, die als bei denen, die sich mit euklidischen Konstruktionen befassen, in gleicher Weise vorhanden vorausgesetzt werden.) Die Bezeichnung "Axiome" haben erst die Kommentatoren des Euklid hierfür eingeführt; sie wollten darunter speziell Sätze verstehen, die keines Beweises bedürfen.¹⁰⁵⁾

e) Die logische Arbeit bei einer euklidischen Konstruktion. - Sie besteht im wesentlichen darin, die erforderliche Reihenfolge zu finden, durch die sich die einzelnen Konstruktionsakte zum Ganzen der gesuchten Lösung zusammenfügen lassen. Das Zugleich und Nebeneinander der (durchschauenden) Struktur des Gebildes muß für den Akt der Konstruktion in ein Nacheinander transformiert werden, - derart daß sich jeder Schritt mit logischer Notwendigkeit an den vorangegangenen fügt (nach dem Schema: zuerst muß das und das konstruiert sein, dann erst kann der und der ebenfalls erforderliche Schritt getan werden).¹⁰⁶⁾

f) Deduktion. - Sie hat vor allem den Sinn, das noch Unbekannte und Unbewiesene auf ein Bekanntes und Bewiesenes zurückzuführen, so daß ein scheinbar Neues sich als zusammengesetzt aus schon Bekanntem zu erkennen gibt.¹⁰⁷⁾

g) Konstruierbarkeit. - "Nicht auf Veranschaulichung kommt es in der euklidischen Geometrie an, sondern auf die Konstruierbarkeit geometrischer Gebilde"¹⁰⁸⁾. Diese Feststellung belegen auch die Forschungen H. G. Zeuthens, nach denen "die Existenz mathematischer Gebilde in der klassischen Zeit der griechischen Mathematik fast ausschließlich durch Konstruktion definiert [ist], und zwar durch Konstruktion von Figuren"¹⁰⁹⁾.

Vergleicht man diese Momente des euklidischen systematischen Verfahrens mit dem Verfahren der W.-L., so ergibt sich folgende Übereinstimmung:

a) Gleich Euklid geht Fichte formal nicht von Begriffen, sondern von ganzen Sätzen aus; die Bedeutung der "Begriffe" in diesen Sätzen ergibt sich in ihrem

vollen Umfange erst aus dem durchgeführten System¹¹⁰). Am unmittelbarsten ist dies Verfahren in der 'Grundlage' erkenntlich, in der das ganze System aus den drei eingangs aufgestellten (einzigen) Grundsätzen entfaltet wird. Später wird das Wort "Grundsatz" kaum mehr von Fichte verwandt¹¹¹), aber der Sachverhalt bleibt der gleiche¹¹²).

b) Wie die "Elemente" beginnen alle Wissenschaftslehren mit Definitionen, mit sprachlichen Festlegungen und Abgrenzungen, die die Aufgabe haben, in die Terminologie einzuführen und den Themenkreis anzugeben (soweit dies im Rahmen des üblichen Bildungsgutes möglich ist)¹¹³).

c) Die Funktion der euklidischen Postulate kommt in der W. -L. genau bestehen den "Grundsätzen" zu: Das gemeinsame Merkmal aller 3 Grundsätze der "Grundlage" ist die Angabe eines bestimmten (Konstruktions-)Aktes, des "setzens" (Sich-setzen, Negation setzen, Teilbarkeit setzen)¹¹⁴).

d) Die koinai ennoiai Euklids sind bei Fichte auf ein einziges Moment reduziert: auf das Wissen vom "wissen". Diese Voraussetzung des "Wissens vom wissen" beruht darauf, daß jeder, der irgendetwas weiß, bei einigem Nachdenken zu der Einsicht kommen kann, daß das Gewußte (etwa die Sonne), etwas anderes ist als sein "wissen" von der Sonne. Diese koinē ennoia Fichtes ist somit durchaus kein "angeborener" Bewußtseinsinhalt, sondern das Resultat eines Denkaktes, durch den das Wissen sich seine Existenz bewußt macht; vorausgesetzt wird hier "allgemein" nur, daß derjenige, der die W. -L. verstehen will, zu diesem spezifischen Denkakt fähig sein muß.

e) Auch die Art der logischen Arbeit in der W. -L. kommt mit der in den "Elementen" erforderlichen überein: Die Aufgabe der W. -L. ist Konstruktion eines Systems. Die spezielle Lösung dieser Aufgabe wird nicht von der Logik erzeugt, sondern ist eine Frage der "Kunst", d. h. des richtigen Findens der Lösung¹¹⁵). Der Logik kommt im Rahmen der W. -L. eine andere Funktion zu: Sie hat nachzuprüfen, ob die gefundene Lösung unter den gegebenen Bedingungen möglich oder unmöglich ist, d. h. ob die (bereits gefundene) Lösung im gegebenen Zusammenhang richtig (im Sinne von: ohne Widerspruch denkbar) oder unrichtig (im Sinne von: undenkbar) ist. Der Logik kommt somit in erster Linie eine Kontrollfunktion im Blick auf Möglichkeit und mögliche Ordnung der einzelnen systematischen Schritte zu¹¹⁶). Die logische Form des konstruktiv sukzessiven Verfahrens der W. -L. läßt sich sehr einfach darstellen; sie hat das Schema:

"soll (die absolute Einheit dargestellt werden),
so muß (das und das geschehen) ...".

Die systematische Arbeit der W.-L. hat ganz entsprechende Schritte zu erledigen, wie sie für eine geometrische Konstruktion, beispielsweise eines Quadrates, erforderlich sind: 1. Zunächst muß eine (Teil-)Lösung der Konstruktionsaufgabe gefunden werden, dann muß 2. geprüft werden, ob diese Lösung tatsächlich auch das Geforderte leistet und nicht etwa zu etwas ganz anderem führt (z. B. statt zu einem Quadrat zu einem Trapez), schließlich muß 3. geprüft werden, ob die Konstruktion fertig ausgeführt, d. h. an das erwartete Ziel gelangt ist, oder ob dazu noch etwas zu tun ist. Die letztere Frage, welches Konstruktionsstück noch zu erledigen ist, kann aber nur durch einen Rückgriff auf die Gesamtaufgabe beantwortet werden. Der Prozeß der Konstruktion läuft somit in der W.-L. sowenig wie in der euklidischen Geometrie automatisch bis an sein Ende ab, nachdem er einmal in Gang gesetzt wurde, sondern kommt sofort zum Stehen, wenn nicht nach der Erledigung einer Teilaufgabe wieder in einem eigenen Denkkakt auf die Gesamtaufgabe zurückgesehen wird.

f) Für die W.-L. hängt alle richtige und wahre Erkenntnis von der Erkenntnis der absoluten Einheit ab. Insofern ist die Erkenntnis der absoluten Einheit das erste mögliche Bekannte, durch das erst alles Übrige in seiner Wahrheit bekannt und erklärbar wird. Die Existenz absoluter Einheit ist für die W.-L. das erste zu Beweisende und alles übrige ist durch diesen Beweis erst beweisbar und auf seinen wahren Ursprung zurückführbar¹¹⁷⁾.

g) Schließlich ist genau wie bei Euklid die Existenz der inhaltlichen Momente der W.-L. nicht durch ihre unmittelbare Vorhandenheit, sondern allein durch ihre Konstruierbarkeit bestimmt; die Inhalte der W.-L. existieren nur, sofern sie erzeugt, konstruiert werden¹¹⁸⁾.

2.) Die W.-L. im Vergleich mit der analytischen Geometrie Descartes'

Die wesentlichen Momente seiner Methode der analytischen Geometrie sind von Descartes in seiner Abhandlung "La Géométrie" selbst in einer kurzen Zusammenfassung angegeben:

"Soll nun irgend ein Problem gelöst werden, so betrachtet man es zuvörderst als bereits vollendet und führt für alle Linien, die für die Konstruktion nötig erscheinen, sowohl die unbekannten als auch für die anderen, Bezeichnungen ein.

Dann hat man, ohne zwischen bekannten und unbekannten Linien irgend einen Unterschied zu machen, in der Reihenfolge, die die

Art der gegenseitigen Abhängigkeit dieser Linien am natürlichsten hervortreten läßt, die Schwierigkeiten der Aufgabe zu durchforschen, bis man ein Mittel gefunden, um eine und dieselbe Größe auf zwei verschiedene Arten darzustellen;

dies gibt dann eine Gleichung, weil die den beiden Darstellungsarten entsprechenden Ausdrücke einander gleich sind. "119)

Es liegen hier vor allem zwei wesentliche Berührungspunkte zur W. -L. vor.

Das erste gemeinsame Moment zeigt sich in der Anweisung Descartes', die Konstruktionsaufgabe als "bereits vollendet" zu betrachten und, von diesem Gesamtbild aus, die Konstruktion in ihre einzelnen Elemente aufzuschlüsseln: Es sind alle einzelnen Momente, aus denen sich die Gesamtkonstruktion zusammensetzen hat, zu kennzeichnen, und zwar so, daß sowohl die Elemente, die bereits in der mathematisch gewünschten Weise bestimmt sind, als auch die Elemente, die erst in der geforderten Weise mathematisch bestimmt werden sollen, bezeichnet werden. Das ganze Verfahren beruht also auf der Möglichkeit, sich ein Bild von dem gesuchten, eigentlichen Resultat machen zu können, noch bevor dies gesuchte Resultat selbst bekannt ist; denn anders wäre es nie möglich, die "unbekannten" Momente im Vorgriff auf ihre endgültige Bestimmung zu bezeichnen; man wüßte dann überhaupt nichts von ihnen.

Genau dasselbe Verfahren spielt innerhalb der W. -L. eine konstituierende Rolle im Begriff des "Soll" (vgl. dazu u. S. 110): Die W. -L. fordert, daß ganz bestimmte Momente im Wissen verwirklicht, erzeugt ("konstruiert") werden sollen. Damit aber eine ganz bestimmte Verwirklichung überhaupt bewußt gefordert werden kann, ist notwendige Voraussetzung, daß bereits ein bestimmtes Bild dieser Konstruktion im Bewußtsein existiert, noch ehe die Konstruktion selbst "ist", vollzogen wird. Und wie die analytische Geometrie Descartes' bezeichnet nun die W. -L. jene "unbekannten" Momente, deren gewünschte Bestimmung erst noch geleistet werden soll, - dies allerdings nicht mit Buchstaben, sondern mit Worten; aber diese Worte fungieren gänzlich analog den algebraischen Bezeichnungen; sie erhalten ihre konkrete Bedeutung, ihren "Inhalt" erst durch die reale Lösung der geforderten Aufgabe, erst wenn präzise klar ist, wofür sie im Blick auf die reale Konstruktion stehen (vgl. dazu u. S. 23).

Letzteres führt zu der weiteren wesentlichen Entsprechung im Gedanken der "Gleichung": "ein und dieselbe Größe auf zwei verschiedene Arten darzustellen".

In dieses Moment setzt die W.-L. überhaupt das Wesen des Begriffs: Der Begriff ist Beschreiben, Ausdrücken eines Phänomens durch ein anderes¹²⁰⁾. Dabei besteht hier von der W.-L. her gesehen nicht etwa eine "Parallelität" zur Mathematik: die mathematische Gleichung ist ihr vielmehr nur ein Sonderfall des angewandten Begreifens.

3.) Die W.-L. im Vergleich mit der axiomatisierten Geometrie Hilberts

Von Interesse sind hier vor allem die grundsätzlichen Forderungen, die Hilbert für ein streng axiomatisiertes System erhebt:¹²¹⁾

1. Unabhängigkeit,
2. Vollständigkeit,
3. Widerspruchsfreiheit.

"Die Forderung der Unabhängigkeit besagt folgendes: Es soll nicht möglich sein, eines der Axiome aus den andern zu beweisen. Es wird also zum Grundsatz gemacht, nicht mehr als nötig in die axiomatischen Grundlagen einer Theorie hineinzustecken"¹²²⁾.

Vollständig ist ein geometrisches Axiomensystem, wenn es "zum Nachweis aller geometrischen Sätze ausreicht"¹²³⁾.

Die Widerspruchsfreiheit wird in den Hilbert'schen "Grundlagen der Geometrie" auf die der Arithmetik zurückgeführt, wird also quasi nur relativ bewiesen: Die Geometrie ist (kann dann) widerspruchsfrei (sein), wenn es die Arithmetik ist¹²⁴⁾.

Wie steht es in der W.-L. mit diesen Forderungen?

1.) Unabhängigkeit. - Für die drei Grundsätze der "Grundlage" von 1794 gilt ausdrücklich, daß jenes konstitutive Moment, das die Besonderheit des einzelnen Grundsatzes ausmacht, nicht aus andern Sätzen des Systems herleitbar sein darf¹²⁵⁾. (Da die W.-L. neben der diskursiven Begründung auch noch die Selbst-Begründung kennt, bedeutet Nicht-Ableitbarkeit in der W.-L. nicht unbedingt Unbeweisbarkeit: die unabhängigen Sätze können zwar nicht auf andere Sätze zurückgeführt werden, also nicht in andern Sätzen "begründet" werden, aber sie können sich in der Theorie jeder durch seinen eigenen Inhalt begründen und beweisen.)

In den späteren Darstellungen der W.-L. wechseln zwar die Worte, aber die Sache bleibt unverändert. In der W.-L. 1804 erscheint die Bedingung der Un-

abhängigkeit unter der Formulierung: Der zugrunde zu legende Satz müsse als "unmittelbar einleuchtend, ohne allen anführbaren Grund" sich zeigen¹²⁶⁾.

Ferner betont die "Grundlage" ausdrücklich, daß mit den drei Grundsätzen die Axiome des Systems auf die geringst mögliche Zahl reduziert sind: "Die Masse dessen, was unbedingt [=unabhängig] und schlechthin gewiß ist, ist nunmehr erschöpft"¹²⁷⁾.

2.) Vollständigkeit. - Von den drei 'Grundsätzen' heißt es in der "Grundlage": "Alles, was von nun an im Systeme [...] vorkommen soll, muß sich aus dem Aufgestellten ableiten lassen"¹²⁸⁾. D.h. die "Grundsätze" der W.-L. müssen zum Nachweis aller übrigen Sätze der W.-L. ausreichen.

3.) Widerspruchsfreiheit. - Auch diese Forderung besteht bei Fichte in voller Strenge: Die W.-L. kann nur "durch Nachweisung eines innern Widerspruchs, einer inneren Inkonssequenz oder Unzulänglichkeit angegriffen und widerlegt werden"¹²⁹⁾.

Nun liegt hier ein besonderes Problem, insofern die W.-L. ja den Anspruch erhebt, sämtlichen Phänomenen des Bewußtseins systematisch gerecht zu werden. Sie kann also das Phänomen des Widerspruchs nicht einfach umgehen, sondern muß dieses Phänomen als möglichen Gegenstand ihres systematischen Bereiches behandeln. Ein Widerspruch läßt sich aber nicht "an sich" erfassen, so wie sich ein Stein fassen und betrachten läßt; Widerspruch existiert überhaupt nur dann, wenn zwei einander ausschließende Behauptungen miteinander konfrontiert werden. Wenn die W.-L. also die prinzipielle Möglichkeit von Widerspruch zum Gegenstand ihrer Untersuchung machen will, so kann sie dies nur, indem sie zu diesem Zweck einander prinzipiell widersprechende Behauptungen miteinander konfrontiert.

(Man hat zwar häufig bemerkt, daß die W.-L. widersprüchliche Behauptungen enthält; aber man hat sehr oft nicht bemerkt, daß dies nicht unachtsame Schwäche der Gedankenführung oder "irrationales" Argumentieren ist, sondern das einzige Mittel, um das Phänomen des Widerspruchs überhaupt thematisch machen zu können. Es ist darum bei der Feststellung von Widersprüchen in der W.-L. schärfstens darauf zu achten, in welcher Funktion sie stehen; ob sie Gegenstand (Objekt) der Untersuchung oder Resultat einer falsch geführten Überlegung sind.)

Der Nachweis der "Widerspruchsfreiheit" in der W.-L. kann darum nicht so geführt werden, daß aufgezeigt wird, die W.-L. enthalte faktisch keine widersprüchlichen Behauptungen, sondern allein dadurch, daß gezeigt wird, daß

die gedanklichen Schritte, die zur Erzeugung der einzelnen Behauptungen führen, logisch richtig und möglich sind. Dabei setzt die W.-L. wie alle moderne Formalwissenschaft auch voraus, daß erkennbar ist, ob im Rahmen der jeweiligen Voraussetzungen "richtig" oder "falsch" gedacht bzw. konstruiert wird.

Als Resultat dieser Vergleichung läßt sich somit feststellen, daß Fichte für den Bau und die Durchführung von Philosophie als strenger Wissenschaft genau dieselben formalen Forderungen erhebt, wie sie Hilbert für ein im modernen Sinne streng axiomatisiertes System zur gleichfalls prinzipiellen Bedingung stellt. Das bedeutet, wenn Fichte diese Forderungen tatsächlich konsequent beachtet hat, daß man in der Fichteschen Wissenschaftslehre ein im modernen Sinne streng axiomatisiertes System zu erblicken hat.

Dieses Resultat wird auch noch durch andere Züge der W.-L. erhärtet.

Im Unterschied zur euklidischen Geometrie entfällt bei Hilbert eine für die Struktur des Systems relevante Beziehung auf anschaulich Vorstellbares völlig. Das faktisch (meist graphisch bzw. phonetisch) "anschaulich" vorhandene Moment an den Elementen des Systems ist mathematisch belanglos; in Betracht kommt mathematisch nur die (anschaulich lediglich symbolisierte) Verknüpfung der gesetzten Elemente miteinander (die Verknüpfung der sog. "Dinge") durch die Axiome. Innerhalb des axiomatisierten Systems haben die verwandten (künstlichen oder entlehnten) Wörter (z.B. Punkt, Gerade, etc.) "zunächst keinen Sinn [...]"; sie erhalten ihn erst durch das Axiomensystem und durch solche "Dinge", die sich diesem System entsprechend verhalten"¹³⁰).

Genau dasselbe gilt für die W.-L. Als rein formales System genommen ist sie ein völlig abstraktes Gebilde ohne jeden weiteren Sinn¹³¹). Einen Sinn bekommt dieses abstrakte Schema erst in dem Augenblick, da ein "Ding" gefunden wird, das sich dem abstrakten System der W.-L. entsprechend verhält; Dieses "Ding" ist die denkende Existenz.

Im "Sonnenklaren Bericht"¹³²), wo sich Fichte eingehend mit den Konsequenzen aus der formalen Konzeption der W.-L. befaßt, heißt es: Die "Bestandteile, und Sätze dieses Systems[...] sind durch ihren Zusammenhang bestimmt, und keiner, der nicht diese [...] Konstruktion vorgenommen, und sie bis zum Ziele fortgeführt, auch das Ganze immer gegenwärtig und ohne Wanken festhält, hat über Gegenstände dieser Art das mindeste Urteil"¹³³), denn "alle Sätze der Wissenschaftslehre sind ohne diese Konstruktion durchaus ohne allen Sinn und Bedeutung. [...] Ich wünschte, daß man über diesen Punkt uns endlich einmal Glauben zustellen möchte."¹³⁴)

Fichte war sich der ungeheuren Erschwerung sehr wohl bewußt, die sich einem in derartigen Abstraktionen ungeschulten Denken¹³⁵⁾ bei einer solchen Sachlage daraus ergab, "daß die Wissenschaftslehre mit einem Vortrage in der vorhandenen Wörtersprache anheben mußte, "¹³⁶⁾ Denn "bei einem Worte hat bis jetzt jeder etwas gedacht, und indem er es hört, besinnt er sich, was er bis jetzt dabei gedacht habe"¹³⁷⁾, bleibt er aber bei diesen ihm bereits bekannten inhaltlichen Bedeutungen stehen, so entgeht ihm gerade der völlig neue Sinn und die völlig neue Bedeutung, die dieses der Umgangssprache entlehnte Wort im Zusammenhang des Systems der W. -L. erhält.

"Hätte [die W. -L.] sogleich anfangen können, wie sie freilich endigen wird, dadurch, daß sie sich ein ihr durchaus eigentümliches Zeichensystem geschaffen hätte, dessen Zeichen nur ihre Anschauungen, und die Verhältnisse derselben zueinander, und schlechthin nichts außer diesen, bedeuten, so hätte sie freilich nicht mißverstanden werden können, aber sie würde auch nie verstanden worden, und aus dem Geiste ihres ersten Urhebers in andere Geister übergegangen sein."¹³⁸⁾

Diese Bemerkung Fichtes kann durchaus nicht als beiläufig und nebensächlich betrachtet werden; sie berührt vielmehr unmittelbar das ganze Mitteilungs- und Sprachproblem, wie es durch die W. -L. aufgeworfen ist. Bereits in der Schrift "Über den Begriff der Wissenschaftslehre" von 1794 erwähnt Fichte, es gebe ein "System der philosophischen Terminologie, vermittelt der regelmäßigen Fortschreitung nach den Gesetzen der metaphorischen Bezeichnung transzendentaler Begriffe; bloß Ein Grundzeichen als willkürlich vorausgesetzt, da ja notwendig jede Sprache von Willkür ausgeht"¹³⁹⁾.

Sprache ist für Fichte überhaupt bestimmt durch das Vorhandensein von Zeichen; Die einzelnen Menschen "stehen mit einander in Verbindung durch Begriffe vermittelt der Zeichen, Diese Wechselwirkung ist nun Sprache im allgemeinsten Sinne, [...]. Die Zeichen können sein, welche sie wollen, dies ist ganz einerlei. Es ist hier wohl zu bemerken der Begriff des Zeichens; es ist nicht die Sache selbst, das Objekt; denn ich muß ja ausdrücklich denken, daß es Zeichen sei"¹⁴⁰⁾.

Der "Sprechende", der etwas mitteilt, benutzt also bestimmte Phänomene, macht sie ausdrücklich zu Zeichen (Laute, Bilder etc.), die nicht sich selbst, sondern ein anderes bezeichnen sollen. Die Bedeutung eines Zeichens, eines Wortes, resultiert keineswegs aus dem verwendeten "Wort" selbst, son-

dern allein daraus, daß bekannt und klar ist, was durch dieses Wort bezeichnet ist.

Nun sind aber die gedanklichen "Objekte" der W.-L. durchaus nicht schon "anderwärts her" bekannt, sondern werden überhaupt erst durch den Nachvollzug der W.-L. zugänglich¹⁴¹⁾. Die Inhalte, um die es der W.-L. geht, liegen also durchaus noch gar nicht in der "vorhandenen Wörtersprache", sondern sollen durch die W.-L. überhaupt erst zur Sprache gebracht werden.

Fichte hat also 2 Aufgaben bei der Mitteilung der W.-L. zu lösen: 1.) Er muß die Inhalte der W.-L. überhaupt erst einmal für andere sichtbar machen, dann hat er 2.) diese neuen, noch gar nicht "durch das Wort bezeichnet[en]" Phänomene¹⁴²⁾ möglichst eindeutig und unverwechselbar in ihrer Besonderheit durch Zeichen, "Worte", zu kennzeichnen. Diese zweite Aufgabe ist die Schaffung des der W.-L. "eigentümlichen Zeichensystems" (s.o.S. 24). Der Sinn dieses Zeichensystems wird aber nur durch die Kenntnis der bezeichneten Inhalte vermittelt; und um diese Kenntnis erst einmal zu vermitteln, hebt die W.-L. in einem "Vortrage in der vorhandenen Wörtersprache" an (s.o. S. 24).

Zweifellos stand für Fichte die erste Aufgabe, die gemeinten Inhalte in völliger Klarheit sichtbar zu machen, bis zu seinem plötzlichen Tode im Vordergrund. Die endgültige Lösung der zweiten Aufgabe, die Aufstellung des "Zeichen"- bzw. Sprachsystems, mit dem die W.-L. "freilich endigen" sollte (s.o. S. 24), hatte er sich für die "einstige Erscheinung einer streng wissenschaftlichen Darstellung" (s.o. S. 4 u. 8) aufbehalten.

Allerdings wäre es methodisch wohl möglich gewesen, von vornherein auch das rein abstrakte "Zeichensystem" aufzustellen und die Mitteilung der W.-L. in der Weise methodisch ins Werk zu setzen, daß mit Hilfe der Umgangssprache bestimmt wird, welche gedanklichen Objekte jeweils durch die einzelnen "Zeichen" des Systems symbolisiert sind. Die folgende Analyse der W.-L. 1804 wird sich in gewisser Hinsicht dieser Methode bedienen und den abstrakten, formalen "Calculus" voranstellen, um dann festzustellen, welche "Objekte" der W.-L. den einzelnen Momenten dieses Calculus entsprechen.

Fichte hat sich dieser methodischen Möglichkeit nicht bedient. Wohl aber benutzte er, wie auch aus der W.-L. 1804 ersichtlich ist (s.u. S. 38f), abstrakte, graphische Zeichen zur Unterstützung seines mündlichen Vortrags. Achim v. Arnim erwähnt in seinem Nachruf auf Fichte die Verwendung sol-

cher Zeichen als ein besonders charakteristisches Merkmal des Fichte'schen Vortrags.¹⁴³⁾.

Faßt man diese hier erörterten Berührungspunkte der formalen Aspekte der W.-L. mit den Theorien der modernen Formalwissenschaften zusammen, so lassen sich auf Grund der Fichte'schen Angaben über die formale Konzeption der W.-L. einige Regeln zur Behandlung der Texte der Fichte'schen Wissenschaftslehre angeben:

1. Die W.-L. ist formal als ein im modernen Sinne streng axiomatisiert konzipiertes System zu betrachten und entsprechend in der Analyse zu behandeln.
2. Da die Wortbezeichnungen der W.-L. ihre Bedeutung allein durch das System und dessen Gesamtzusammenhang erhalten, muß der Versuch als wissenschaftlich wertlos angesehen werden, über die einzelnen Worte, Ausdrücke und Formulierungen des Systems zu urteilen, ohne den genauen und gesamten systematischen Zusammenhang zu kennen.
3. Als legitimer Weg der Untersuchung bleibt somit nur übrig, die von Fichte angegebenen Grundvoraussetzungen (Axiome) der W.-L. (hypothetisch) zu akzeptieren und auf ihre möglichen Konsequenzen hin zu verfolgen.

3. K A P I T E L

Die Methode zur Analyse der Darstellung der W.-L. von 1804

Die Analyse der Fichte'schen Wissenschaftslehre hat, abgesehen von den philosophischen Problemen, eine besondere sachliche Schwierigkeit. Wie Fichte in der Einleitung der Vorträge von 1804 nachdrücklich und "für immer" erklärt, sei in der W.-L.

"gar nicht die Rede von einem schon anderwärts her bekannten Objekte, sondern von etwas ganz Neuem, jedem, der nicht die W.-L. schon gründlich studiert hat, durchaus Unbekanntem:

zu diesem Unbekannten könne keiner anders kommen, denn so, daß es sich selber in ihm erzeuge; es erzeuge sich aber selber nur unter der Bedingung, daß er selbst, die Person, Etwas erzeuge, nämlich die Bedingung jenes Sicherzeugens der Einsicht.

Wer dieses nicht tue, der habe gar nicht das Objekt, wovon wir hier sprechen werden, und da unsere Rede nur von diesem Objekte gilt, er habe gar kein Objekt".¹⁴⁴⁾

Bei dieser Sachlage entsteht für eine methodisch und systematisch streng durchgeführte Analyse das spezielle Problem:

Ist der wissenschaftliche Gegenstand der W.-L., wie Fichte behauptet, nur durch die W.-L. selbst zugänglich, so kann dieser Gegenstand auf keine andere Weise sichtbar und greifbar werden als durch das richtige Erfassen der W.-L.

Eben dies richtige Erfassen soll durch die Analyse geleistet werden.

Das Resultat einer Analyse aber ist völlig abhängig von der angewandten Methode der Analyse. Angenommen, die benützte Methode der Analyse wäre nicht hinreichend, den eigentlichen Inhalt (das eigentliche "Objekt") der W.-L. formaliter zu erfassen, so käme dieser Inhalt durch die Analyse auch nicht in Sicht. Und da in einem solchen Falle die Untersuchung das tatsächliche "Objekt" der W.-L. gar nicht vor sich hätte, so wäre auch nicht möglich zu entscheiden, ob die Fichte'sche W.-L. dieses Objekt richtig oder unrichtig dargestellt hat. Solange darum der Nachweis aussteht, daß die angesetzte Untersuchungsmethode zur Erfassung des Inhalts der W.-L. prinzipiell

ausreichend sein mußte, läßt sich jede versuchte Kritik an der W.-L. durch eine Kritik der angewandten Untersuchungsmethode in Frage stellen.

Grundforderung bei einer Analyse der W.-L. ist darum, nur solche Kriterien in Ansatz zu bringen, auf die 1.) die innere Struktur der W.-L. in jedem Fall ansprechbar sein muß, und die 2.) bei richtiger und konsequenter Anwendung unbedingt zum eigentlichen "Objekt" der W.-L. hinführen müssen.

Als solche Kriterien der Analyse, die beiden Anforderungen Genüge leisten, bieten sich folgende Momente:

1. Die (Denk-)Akte der "Affirmation" und "Negation",
2. Das Schema des Zusammenhangs von "Grund" und "Folge",
3. Der Begriff von "Einheit".

1.) Affirmation und Negation

Beide Begriffe sind in der W.-L. 1804 unter diesen Vokabeln nicht thematisch. Zwar ließe sich an Hand der "Grundlage" von 1794 vor allem im Blick auf die "Negation" leicht zeigen, daß ihnen im Verfahren der W.-L. eine konstitutive Bedeutung zukommen muß. Aber dieser Nachweis wäre doch nur de facto und würde nicht die geforderte Antwort leisten, wie weit die Kriterien der "Affirmation" und "Negation" in der W.-L. formaliter de iure reichen müssen. Eine Bestimmung ihres formalen Bereichs ist jedoch in Anlehnung an den philosophischen Ansatz Descartes' in seinen "Meditationen" relativ einfach möglich.

Ein wesentliches Kriterium der Wahrheit einer Erkenntnis ist für Descartes deren Unbezweifelbarkeit: Wahr ist eine Erkenntnis dann, wenn man an ihr "nie-
mals wieder zweifeln kann"¹⁴⁵⁾.

Dieses Kriterium hat Descartes in den "Meditationen" bekanntlich vor allem auf zwei Erkenntnisse angewandt: 1.) Auf die Erkenntnis der Realität der (sich-)denkenden Existenz (das "ego cogito, ego sum").¹⁴⁶⁾ 2.) Auf die Behauptung der Wahrheit der Idee von Gott.¹⁴⁷⁾

Darüber hinaus läßt sich das Kriterium der Unbezweifelbarkeit jedoch auch auf die Erkenntnis des Zweifels selbst anwenden. Man hat darauf, mit einem gewissen Recht, wenig geachtet, da der unmittelbare inhaltliche Gewinn in der Tat nicht sehr vielversprechend ist. Im vorliegenden Zusammenhang der formalen Untersuchung der W.-L. erhält diese Anwendung des mittelbaren Cartesischen Wahrheitskriteriums jedoch einige Bedeutung. Insofern die reale

Existenz von "Zweifel" sich nämlich nicht bezweifeln läßt, läßt sich auch die reale Existenz der Momente nicht bezweifeln, die den Zweifel als solchen konstituieren.

Daß nun die Realität des Zweifels in den Bereich des Unbezweifelbaren gehört, ist leicht nachzuweisen:

Will man die Existenz von realem "Zweifel" bezweifeln, so ist dies eben nur möglich, indem man realiter zweifelt. Damit straft man unmittelbar durch die Tat die eigene Behauptung, es gebe womöglich gar keinen Zweifel, Lügen. Denn gäbe es keinen Zweifel, so könnte man auch nicht zweifeln, also auch nicht am Zweifel. Entweder, man zweifelt nicht, dann existiert in der Tat kein aktuell realer Zweifel, - also auch kein Zweifel am Zweifel -; oder man zweifelt aktualiter und real, dann ist es nicht mehr möglich, sobald man sich nur auf die Bedeutung der Worte besinnt, mit Hilfe eben dieses realen Zweifels die Realität von Zweifel in Frage zu stellen. Wer die Bezweifelbarkeit von Zweifel plausibel machen will, der müßte zuerst zeigen, wie er formal zweifeln will, ohne zu zweifeln.

Überall, wo realiter gezweifelt wird, müssen also mit unbezweifelbarer Gewißheit auch die formalen Momente, die den Zweifel konstituieren, anzutreffen sein. Worin bestehen diese Momente?

Als reiner actus besteht der Zweifel in einem unentschiedenen Schwanken zwischen Affirmation und Negation (Bejahung und Verneinung, Annahme und Ablehnung) einem "Zweifelhaften" gegenüber.

Das bedeutet, daß von "Zweifel" in dem hier relevanten Sinne überall dort zu reden ist, wo noch offen steht, unentschieden ist, ob ein bestimmtes Phänomen zu affirmieren oder zu negieren ist.

Diese Situation des "Zweifels" muß nun überall dort durchschritten werden, wo ein Problem sukzessive zur Lösung gebracht wird. Der Vorgang ist stets so, daß eine Frage aufgeworfen wird, sodann eine bestimmte Behauptung zur Lösungsmöglichkeit dieser Frage aufgestellt und schließlich zu entscheiden gesucht wird, ob diese Behauptung im Blick auf die Frage richtig oder falsch ist. Von der Aufstellung einer solchen Behauptung bis zur eindeutigen Entscheidung ihrer Richtigkeit oder Unrichtigkeit erstreckt sich nun genau die Spanne des "Zweifels".

Sofern also die W.-L. Fragen, d.h. Probleme aufwirft und Behauptungen über deren Lösung macht, kann also stets untersucht werden, 1. w a s hier

zur Entscheidung (als brauchbare oder unbrauchbare Lösung) gestellt wird und 2. wie die Entscheidung gefällt wird, das heißt genau, da der formale "Zweifel" nur durch Entscheidung für Affirmation oder Negation beendet wird; was in dieser Entscheidung von Affirmation oder Negation getroffen wird.

Zu beachten ist auch das spezifische Verhältnis von Affirmation und Negation im Stadium des Zweifels; Damit etwas überhaupt bezweifelt werden kann, muß es zuvor in einer gewissen Hinsicht gedanklich affirmiert (d.h. angenommen, hypothetisch akzeptiert) sein; erst auf Grund dieser Affirmation ist das charakteristische unentschiedene Hin und Her zwischen Affirmation und Negation möglich. Die Affirmation ist also konditional im Zweifel das Primäre; ohne sie gibt es keinen Zweifel, sondern nur reine Negation, reine Weigerung, überhaupt etwas zur Kenntnis zu nehmen. Ein echter Zweifel setzt auch stets voraus, daß das Angezweifelte möglicherweise völlig zu akzeptieren ist. Wo das nicht der Fall ist, handelt es sich durchaus nicht um "Zweifel" im eigentlichen Sinne, sondern nur um eine irreführende oder laxe euphemistische Umschreibung einer praktisch bereits vollzogenen Ablehnung oder Negation, die nicht mehr nur erwogen wird. Diese Situation im echten Zweifel hat wiederum zur Folge, daß bis zu einer endgültigen unbezweifelbaren Entscheidung innerhalb des Rahmens der prinzipiellen Unentschiedenheit die Konsequenzen der möglichen Affirmation des "Zweifelhaften" völlig legitim durchverfolgt werden können. Genau diese Möglichkeit ergreift Fichte in der W.-L.: Solange die endgültige Entscheidung noch aussteht, wird stets untersucht, was sich ergibt, wenn die und die mögliche Behauptung affirmiert wird. Auf diese Weise versucht die W.-L. zugleich die prinzipiellen Möglichkeiten des Zweifels zu erschöpfen, so daß das, was dann noch im Denken übrig bleibt, notwendigerweise zum Unbezweifelbaren gehören muß.

2.) Das Schema des Zusammenhangs von "Grund" und "Folge"

Die grundlegende Behauptung der W.-L. ist, daß in Wahrheit nicht absolute Mannigfaltigkeit, sondern absolute Einheit herrscht. Da nun aber faktisch doch "Mannigfaltigkeit" und Verschiedenartigkeit festzustellen ist, so wird es zur Aufgabe der W.-L.,

"alles Mannigfaltige (das sich uns denn doch in der gewöhnlichen Ansicht des Lebens aufdringt) zurückzuführen auf absolute Einheit."¹⁴⁸⁾

Daß mit dem Ausdruck "zurückführen" gemeint ist: das Mannigfaltige in und

aus der Existenz der absoluten Einheit zu begründen, geht nicht nur aus dem Sinn dieser Stelle hervor, sondern ist auch anderwärts von Fichte deutlich ausgesprochen. In der Einleitung der "W.-L. nova methodo" von 1798 wird die Frage nach dem Grund als das konstituierende Merkmal von wissenschaftlicher Philosophie überhaupt hingestellt:

"Dadurch also, daß man aus der Erfahrung, aus dem Umkreise der Tatsachen herausgeht, sich über die ganze Erfahrung erhebt, etwas daranknüpft, was gar nicht in dem Faktum, oder der Erfahrung liegt, nämlich Angabe des Grundes derselben, dadurch entsteht Philosophie."¹⁴⁹⁾

Ähnlich sagt bereits die "Grundlage" 1794, daß das Begründen konstitutives Element des Verfahrens der W.-L. sei, ohne das dies Verfahren nicht zustandekomme.¹⁵⁰⁾

Wenn also die W.-L. das Ziel hat, alles Mannigfaltige schlechthin in und aus der absoluten Einheit zu begründen, so steht fest, daß das gesamte sukzessive Argumentationsverfahren der W.-L. Stiften eines durchgängigen Begründungszusammenhanges zwischen der Faktizität von Mannigfaltigen und dem absoluten Grund des Mannigfaltigen und seiner Faktizität sein muß.

Das bedeutet, daß die Anwendung des rein abstrakten Schemas der Begründung für die Analyse der Fichte'schen Konzeption der W.-L. ein legitimes und hinreichendes methodisches Mittel zur Erfassung der formalen Struktur sein muß. Wenn Fichte tatsächlich alles Mannigfaltige in einem absoluten Grund begründet hat, dann muß die genaue und richtige Verfolgung dieser seiner sukzessiven Begründung auch notwendig zu diesem von Fichte angegebenen und vorgestellten Grund, d. h. eben zum höchsten Gegenstand, zum höchsten "Objekt" (s. o. S. 27) der W.-L. hinführen.

Das abstrakte Schema des Begründens besteht nun darin:

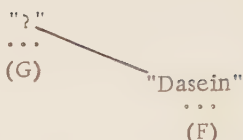
Es wird ein Zusammenhang gesetzt zwischen zwei Momenten ("G" und "F")



derart, daß das Moment F nicht sein kann, ohne daß auch das Moment G real ist. Das heißt: G ist "Grund" für die Existenz von F (wenn F existiert), und die Existenz von F ist eine "Folge" der Realität von G.

Wird nun nach dem Grund eines bestimmten Phänomens gefragt (etwa nach dem Grund des "Daseins"), so wird dieses Phänomen schematisch in die

Funktion von F versetzt:



Es wird für die Bestimmung des "Grundes" also verlangt, daß jenes als "Grund" des Phänomens Gesuchte zu diesem Phänomen in dem angegebenen schematischen Verhältnis stehen muß: Daß nämlich dieses faktisch gegebene Phänomen nicht sein könnte (bzw. nicht gedacht werden könnte), ohne daß dieser gesuchte bestimmte Grund real ist (bzw. gedanklich vorausgesetzt wird).

Das Ganze läßt sich auch formelhaft so ausdrücken: Das vorhandene Phänomen (P) soll sich zu dem Gesuchten (X) so verhalten, wie sich in dem abstrakten Schema F zu G verhält:

$$P : X = F : G.$$

Es ist wesentlich für die ganze Untersuchung der W. -L., sich vor Augen zu halten, daß es nicht gilt, irgendwelche eigenen materialen Vorstellungen über "Grund" identifizieren zu wollen, sondern allein, solche Abhängigkeitsverhältnisse zwischen den konkreten, "materialen" Textinhalten der W. -L. aufzusuchen, wie sie durch das rein abstrakte und inhaltlich sonst völlig leere Begründungsschema gegeben sind. Alle gebräuchlichen inhaltlichen Vorstellungen über den Grundfolgezusammenhang (wie Kausal-Grund, teleologischer Grund etc.) sind bereits angewandte Spezifikationen des allen gleicherweise inhärenten rein abstrakten Schemas.

Zu bemerken ist in diesem Zusammenhang auch, daß die Begriffe "Grund" und "Folge" einander unlösbar implizieren. Ein Phänomen, das keine mögliche Folge hat, kann auch nicht als möglicher Grund angesprochen werden. Der Begriff "Grund" steht genau genommen für eine spezifische Funktion innerhalb eines Verhältnisses, und diese Funktion ist nur, wenn das ganze Verhältnis ist. Grund kann also nur dort und dann angesetzt werden, wo auch Folge angesetzt wird. Das gleiche gilt umgekehrt: auch die Funktion "Folge" ist nur, wenn das ganze Verhältnis ist. Das läßt sich an einem Beispiel verdeutlichen: Eine Frau kann im biologischen Sinne sehr wohl "Frau" sein, - zur "Mutter" im biologischen Sinne wird sie jedoch erst dadurch, daß sie ein Kind empfangen bzw. geboren hat, Ebenso kann jedes Phänomen in irgendeiner Form längst schon "existieren", ehe es zum "Grund" wird; aber "Grund" wird es nur dadurch, daß ein anderes Phänomen im Verhältnis der "Folge" zu ihm existiert.

Für die praktische Arbeit der Analyse mag hier noch vorausgeschickt werden, daß das Funktionsmoment des "Grundes" bei Fichte in der W.-L. 1804 zumeist terminologisch in der Spezifikation der "Bedingung" angesprochen ist.

3.) Der Begriff von "Einheit"

Da die W.-L. sich zur Aufgabe gesetzt hat, "alles Mannigfaltige auf die absolute Einheit zurückzuführen, oder, was dasselbe gesagt ist, dasselbe abzuleiten aus der Einheit"¹⁵¹), so muß auch der Gedanke der "Einheit" ein methodisch für jedes singuläre, partielle inhaltliche Moment der W.-L. zureichendes analytisches Mittel sein; in dem Sinne, daß sich für jedes sukzessive Moment fragen läßt, in welchem Verhältnis es zu dem in der generellen Voraussetzung enthaltenen Begriff "Einheit" steht.

Dieser Begriff der "Einheit" wird dabei - ähnlich wie das Begründungsschema - für die methodische Analyse nur in seiner abstraktesten Form angesetzt, quasi reduziert auf jenen allen speziellen Bedeutungen von "Einheit" (als Kategorie, mathematischen Terminus etc.) zugrundeliegenden gemeinsamen Kern.

Die Formel der analytischen Verwendung ist dabei: Als "Einheit" (schematisch: "E") ist ein gegebenes Phänomen insofern anzusprechen, als es als "eines" und nicht als "viele" erscheint; insofern sich also an einem Phänomen eine durchgehende Gemeinsamkeit eines bestimmten, für das Phänomen konstitutiven Moments zeigt.

4.) Die möglichen formalen Synthesen von Affirmation, Negation, Grund-Folge-Zusammenhang und Einheit

a) "Einheit" und "Nicht-Einheit"

Tritt nun im Fichte'schen Text einem durch E gekennzeichneten Moment in systematisch relevanter Weise ein anderes Moment entgegen, das sich (1) entweder überhaupt nicht als "Einheit" zeigt oder (2) sich nicht in derselben Weise als "Einheit" kundtut, wie das mit "E" bezeichnete Moment, so ist es mit dem komplexen Zeichen "~E" (non-E) schematisch wiederzugeben. (Vgl. zu dieser Einführung Fichtes Gepflogenheit im Gebrauch des "Nicht-" in der "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" von 1794, SW I, S. 101 ff.).

Das komplexe Zeichen " $\sim E$ " drückt also nur aus, daß das mit ihm gekennzeichnete Phänomen, so wie es sich unmittelbar zeigt, sich nicht mit jenem Moment deckt, dem das Zeichen "E" zugeordnet wurde. Ausgedrückt wird durch " $\sim E$ " lediglich: Das fragliche Phänomen läßt eine unmittelbare Anwendung des Gedankens der "Einheit" in der Weise, wie "E" bereits zugeordnet ist oder wie "E" aufgrund der Formel (o. S. 33) zugeordnet werden müßte, nicht zu, - es weist diesen Gedanken ab, negiert ihn faktisch.

Zu beachten ist bei der Zuordnung von "E" und " $\sim E$ ": 1.) Mit "E" ist jeweils das zu kennzeichnen, was vom Text als die im betreffenden Zusammenhang "höchste" Einheit angegeben wird; alles andere wird, sofern es von der höchsten Einheit unterschieden ist, mit " $\sim E$ " wiedergegeben. 2.) Ist aus dem Text ersichtlich, daß die "höchste Einheit" des betreffenden Zusammenhangs nicht darstellbar (nicht "objektivierbar") ist, so kann sie nicht mit "E" wiedergegeben werden. "E" fällt dann der nächsthöchsten "Einheit" zu.

Die Analyse klassifiziert somit den gesamten, systematisch relevanten Inhalt der W. -L. nach "E" und " $\sim E$ ".

b) Die vier Begründungs-Modi

Da das aufgestellte Begründungsschema für den gesamten sukzessiven Argumentationsgang der W. -L. Geltung haben muß (s. o. S. 31), so läßt sich weiterhin für die ganze W. -L. untersuchen, in welchem Begründungsverhältnis die nach "E" und " $\sim E$ " klassifizierten inhaltlichen Momente der W. -L. zueinander stehen.

Im Rahmen der Klassifikation sind hierbei vier schematische Grundmodelle, die im Folgenden als "Modi" bezeichnet werden, möglich:

1. " E_E ": Ein als E klassifiziertes Moment kann sich als abhängig von einem andern, ebenfalls als E klassifizierten Moment zeigen.
2. " $E_{\sim E}$ ": Ein Moment der Klasse $\sim E$ zeigt sich als abhängig von einem Moment der Klasse E.
3. " $\sim E_E$ ": Ein Moment der Klasse E zeigt sich als abhängig von einem Moment der Klasse $\sim E$.
4. " $\sim E_{\sim E}$ ": Ein Moment der Klasse $\sim E$ zeigt sich als abhängig von einem andern Moment der Klasse $\sim E$.

Wie aus dieser Aufstellung ersichtlich, kommt innerhalb eines Modus dem höherstehenden Zeichen stets die Funktion des "Grundes (s. o. S. 31 f.) gegenüber dem tiefestehenden Zeichen zu, das in der Funktion der "Folge" gegenüber dem höherstehenden steht.

c) Das 16-fache Schema aus der Anwendung von Affirmation und Negation auf die 4 Begründungsmodi

Jeder dieser vier Modi stellt eine Aussage dar (etwa: E steht zu $\sim E$ im Verhältnis Folge zu Grund). Und solange ihre Rechtmäßigkeit nicht eindeutig und unwiderleglich entschieden ist, können sie alle vier in Frage gestellt, "bezweifelt" werden; d. h., es kann sowohl ihre Affirmation als auch ihre Negation erwogen werden. (Vgl. o. S. 30).

"T" : Eine solche Affirmation wird im Folgenden durch Beifügung des Zeichens "T" zum Modus gekennzeichnet.

"O" : Eine solche Negation eines Modus durch Beifügung des Zeichens "O" markiert.

Wie schon erwähnt (o. S. 30) beschreitet Fichte in der W.-L. praktisch den Weg, die prinzipiellen Möglichkeiten des Zweifels gegenüber der Behauptung absoluter Einheit zu erschöpfen. Auf die aufgestellten vier Modi angewandt bedeutet dies Verfahren, zu untersuchen, welche Konsequenzen sich ergeben, wenn die Modi entweder in toto oder teilweise affirmiert oder negiert werden. Insgesamt ergeben sich dabei 16 voneinander differente Möglichkeiten, Affirmation und (oder) Negation auf die Gesamtheit der vier möglichen Begründungsmodi aus E und $\sim E$ anzuwenden, die sich schematisch in der folgenden Art darstellen lassen - (die Anordnung geschieht in der Reihenfolge, wie sie sich in der Analyse der W.-L. ergeben wird) -:

E_E	T	O	T	O	T	O	T	O	O	T	O	T	O	T	O	T
$E_{\sim E}$	O	T	O	T	T	O	T	O	T	T	O	O	O	T	T	O
$\sim E_E$	O	T	T	T	O	O	T	O	O	T	T	O	T	O	O	T
$\sim E_{\sim E}$	T	O	T	T	T	T	T	O	O	O	O	O	T	O	T	O

Die nähere Untersuchung der W.-L. 1804 wird erbringen, daß mit diesem 16-fachen Calculus tatsächlich bereits das formale Schema des Inhalts der W.-L., soweit dieser vielfältig und disjüngiert ist, aufgestellt ist. Denn das obige Schema ist ein Schema von (Begründungs-)Verhältnissen. Und wie Fichte in der W.-L. 1813 ausdrücklich sagt, ist die Verschiedenheit im Inhalt der Wissenschaftslehre allein und lediglich Verschiedenheit von Verhältnissen:

"Was kann denn dieses Mannigfaltige [in der W. -L.] sein?
Verschiedene Bildformen des Einen Bildes.
Und wie können diese untereinander verschieden sein?
Offenbar nur im Verhältnisse zueinander."¹⁵²⁾

Und da alles erscheinende Mannigfaltige nach der W. -L. in Abhängigkeit von der absoluten Einheit als seiner Bedingung (seines "Grundes") steht, so können auch alle prinzipiellen Verhältnisse der W. -L., die im Punkte der "Genesis" des Mannigfaltigen steht, -in die materiale Mannigfaltigkeit "nie hineinkom-
mend"¹⁵³⁾ -, nur Begründungsverhältnisse in Relation auf die vorausgesetzte Einheit sein. Denn ihr Bereich ist der "Vereinigungspunkt" von Einheit und Mannigfaltigkeit¹⁵⁴⁾, d .h. jener Bereich, in dem sich Einheit (E) und Mannigfaltigkeit ($\neg E$) zueinander verhalten. Genau diese prinzipiell möglichen Begründungsverhältnisse zwischen Einheit und Mannigfaltigkeit (als faktischer Nicht-Einheit), samt der Erörterung ihrer Affirmation und Negation sind aber durch das obige 16-fache Schema in ihrer Totalität zur Diskussion gestellt.

4. K A P I T E L

Die formale Analyse der Wissenschaftslehre 1804

A. Die Probleme der Textgestalt der W.-L. 1804

In Berlin war es seit den Tagen Friedrichs II. Sitte, daß "Männer der Forschung, wie der praktischen Tätigkeit, Akademiker und Gymnasialprofessoren, Verwaltungsräthe und Geistliche, Aerzte und Privatgelehrte" mit Vorlesungen an die Öffentlichkeit traten. Diese Vorträge wurden nicht von einer bestimmten Institution, sondern auf eigene Initiative der Vortragenden veranstaltet. Es bedurfte dazu lediglich einer polizeilichen Erlaubnis und einer Anzeige in der Spener'schen Zeitung¹⁵⁵). In diesem Rahmen hielt auch Fichte vor der Gründung der dortigen Universität seine Vorträge.

Nachdem er zuvor schon in Berlin über die W.-L. gelesen hatte¹⁵⁶), kündigte er am 1. Januar 1804 wiederum einen "fortgesetzten mündlichen Vortrag" der Wissenschaftslehre an¹⁵⁷). Wie Noack berichtet, erschien zu diesen Vorträgen im großen Hörraume der Fichte'schen Wohnung "eine reiche und auserlesene Zuhörerzahl; die ersten Räthe des Königs und die Führer der vornehmen Welt, Minister von Schrötter, Geheimer Cabinetsrath Beyne, Graf Alexander zur Lippe, Beamte aller Kategorien, Gelehrte, Tagesschriftsteller, die Freunde A. W. Schlegel, Bernhardi, Zeune, aufgeklärte Juden und Jüdinnen und Kotzebue."¹⁵⁸)

Fichte trug die Wissenschaftslehre in diesem Jahre dreimal vor¹⁵⁹). Wie er im Juni 1804 an Moshamm schreibt, verstand er diese Vorträge als die "ersten Versuche der allmählichen Ausführung" seines Plans zur Errichtung besonderer Schulen für Philosophie¹⁶⁰) (s. o. S. 7).

Der Text, den Imm. Herm. Fichte in den "Nachgelassenen Werken" Bd. II veröffentlichte und der in Folgendem verwandt wird, lag der zweiten Vorlesungsreihe, den 28 Vorträgen vom Sommer 1804, zugrunde. Das Originalmanuskript ist nicht erhalten, so daß außer der mit allerlei Druckfehlern und zuweilen offenkundig irrigen Lesarten des Originals versehenen Ausgabe Imm. Hermann Fichtes nur noch der demgegenüber bessere Text in der 6-bändigen Auswahl von Medicus zur Verfügung steht. Es existiert jedoch noch eine sehr sorgfältige Kollegnachschrift zu diesen Vorträgen¹⁶¹), die sehr oft den besseren Text bietet und darum für die Analyse mit herangezogen wird.

Zur Vereinfachung werden in diesem vorliegenden 4. Kapitel für Zitate aus der W.-L. 1804 nur die einfache Seitenzahl der SW in Klammern angegeben, z. B. (203). Da Medicus in seiner Ausgabe die SW-Paginierung ebenfalls angibt, lassen sich damit die Stellen auch dort leicht auffinden. Wo der Text in der Variante der Kollegnachschrift gebracht wird, ist dies durch ein N hinter der Seitenziffer angezeigt, z. B. (137N).

Der äußere Zustand des Textes erleichtert eine formale Analyse nicht gerade. Einmal fehlt eine äußere Kennzeichnung der verschiedenen formalen Abschnitte so gut wie ganz; zum andern sind auch die expliziten Hinweise, die Fichte auf die formale Struktur dieser Darstellung gibt, höchst spärlich. Die Einteilung in Synthesen und Reflexionsstandpunkte ist, wie Guérout feststellt, womöglich noch weniger unmittelbar zu sehen als in der W.-L. 1801.¹⁶²⁾

Das ist durchaus verständlich, wenn man sich die Natur dieses Textes vor Augen hält: Das Manuskript war lediglich für Fichtes eigenen Gebrauch auf dem Katheder bestimmt. Und Fichte, der seinen Vortrag von der inneren Systematik her baute¹⁶³⁾, hatte es nicht notwendig, diese Systematik, die ihm völlig klar, vertraut und jederzeit an allen ihren einzelnen Punkten verfügbar war, zu seinem eigenen Gebrauche besonders zu kennzeichnen.

Um aber seinen Hörern die entscheidenden Punkte der Gedankenführung deutlich zu machen, standen ihm unmittelbar sämtliche spezifischen Mittel der mündlichen Rede zur Verfügung. Fichte sprach auf dem Katheder "mit kräftiger und volltönender Stimme und gehaltener Betonung dessen, worauf es hauptsächlich ankam; nicht büchermäßig oder wie auswendig gelernt, sondern im knappsten und schärfsten Ausdrucke des Gedankens, den er deutlich machen wollte"¹⁶⁴⁾, er sprach "langsam und mit gehörigen Pausen, so daß es jedem möglich ist, sich, was er gesagt hat, recht einzuprägen und zu überdenken"¹⁶⁵⁾.

Man kann darum den Text in gewissem Sinne mit einer musikalischen Partitur vergleichen, die nur dem persönlichen Gebrauche ihres Komponisten dient. Auch wenn in ihr sämtliche "Vortragszeichen" fehlen, so wird der Autor in seinem Vortrage selbst doch all das deutlich machen, wofür ein anderer, der zu dem spezifischen Geist dieser Musik erst vorzudringen hat, unbedingt eine nähere Kennzeichnung braucht.

Ein zusätzliches Mittel, Kernpunkte der Gedankenführung deutlich zu machen, war für Fichte die unmittelbare Wiederholung "bedeutender Ausdrücke"(100).

Auch benützte er zur Verdeutlichung der zentralen Zusammenhänge graphische

Darstellungen (s. o. S. 25⁷), die - offenbar aber nur fragmentarisch - auch im Manuskript eingestreut waren (z. B.: "B-L-S. a", S. 153).

Außerdem hatten die Zuhörer jederzeit Gelegenheit, sich schwierige Stellen besonders erläutern zu lassen; die Hörer konnten sich privat an ihn wenden, und er half ihnen "bereitwillig wieder auf die Spur"¹⁶⁶). Fichte richtete sogar eigens zu diesem Zweck regelmäßige "Konversatorien" im Rahmen der Vorträge ein (245), nicht zuletzt auch, um sich selbst über die Aufnahme-fähigkeit und das bisherige Verständnis seiner Zuhörer zu informieren¹⁶⁷).

Gerade dieses Eingehen auf die Zusammensetzung seines Hörerkreises scheint sehr charakteristisch für Fichte gewesen zu sein¹⁶⁸). Bei dem gemischten Publikum, das Fichte 1804 in Berlin vor sich hatte, ist darum sehr nahelie-gend, was ja auch der Text bestätigt, daß ihm die Mitteilung des metaphy-sischen Inhalts der W. -L. ungleich vordringlicher war, als Exkurse über das methodische Handwerk der W. -L., die doch nur den vorgebildeten philosophi-schen Fachmann erreicht hätten. Von Zuhörern, die zu letzterem imstande waren, nahm Fichte an, daß sie sich die Systematik selbständig durch eigene Reproduktion der wesentlichen Gedankengänge aneignen (100 u. 314).

In der W. -L. 1804 zeigt sich diese Rücksichtnahme auf sein Auditorium sehr deutlich zwischen Vortrag 4 und 9: Nachdem er die Notwendigkeit, "mit der stärksten Speise dermalen noch zu verschonen" im Anschluß an seinen 4. Vor-trag in Erfahrung gebracht hatte (122), schreitet er bis zur 9. Vorlesung im zentralen systematischen Gang nicht weiter fort, sondern verwendet die da-zwischen liegenden Stunden, um seine Hörer in dem bisherigen Stoff "sicher zu setzen"(144). Schon daraus ist zu entnehmen, daß die Einteilung des Tex-tes in Einzelvorträge für die tatsächliche systematische Struktur so gut wie nichts erbringt. Sie liefert lediglich gewisse Anhaltspunkte durch die Über-legung, daß Fichte aus praktischen Gründen der einzelnen Stunde nach Mög-lichkeit eine gewisse innere Geschlossenheit gegeben haben dürfte.

Die Analyse hat sich somit nach anderen Anhaltspunkten zur ersten Orientie-rung über die innere Struktur umzusehen, als die Einteilung in Vorträge sie liefert. Es gilt also, die verschiedenen Möglichkeiten, die sich hierfür bie-ten, durchzugehen und zu überprüfen.

Eine Vergleichung mit anderen Wissenschaftslehren der früheren oder späte-ren Zeit erweist sich als Ansatzmöglichkeit für sehr problematisch.

Fichte spricht in Vortrag 15 davon, daß er in diesen Vorträgen einen anderen "Weg" eingeschlagen habe, als es "der bisherige Weg der W. -L." war (210f).

Man kann also durchaus nicht sicher sein, daß die Reihenfolge der Inhalte in diesen Vorträgen sich mit der Reihenfolge anderer Darstellungen der W.-L. deckt. Denn an sich "wäre es gleichgültig, von welchem vorhandenen [Glieder des Inhalts] wir ausgingen. Würde nur Eines von allen bis zu dem in ihm liegenden, erzeugenden Leben von uns durchdrungen, so müßte in uns der alles absetzende, und zugleich verknüpfende Lichtfluß aufgehen." (156) Fichtes Bemühen ging aber darauf, den "kürzesten Weg" für die Argumentation der W.-L. zu gehen (156). Es sieht hier ganz so aus, als sei die Bemerkung auf frühere Vorträge der W.-L., insbesondere auf die "Grundlage" von 1794 mit ihrem "ganz entgegengesetzten Gange"¹⁶⁹⁾, gemünzt, in denen Fichte noch nicht über eine so günstige Anordnung der Inhalte verfügte.

Überdenkt man einen Ausspruch Fichtes wie: "Ich werde unermüdet sinnen auf neue Formeln, Wendungen und Zusammenstellungen, gleich als ob es unmöglich wäre, sich Ihnen verständlich zu machen"¹⁷⁰⁾, und betrachtet man die praktische Anwendung dieses Satzes durch den ständigen Wechsel der Terminologie in den verschiedenen Darstellungen der W.-L., so wird klar, daß von einer äußeren Vergleichung der Terminologie wenig zu erhoffen ist, solange nicht die genaue Bedeutung der jeweilig gebrauchten Ausdrücke bekannt ist. Wenn aber diese Bedeutung erst einmal klar ist, so bedeutet das, daß auch der ganze Zusammenhang der Struktur schon klar ist (vgl. o. S. 23 : Die Bestandteile der W.-L. sind in ihrer Bedeutung allein "durch ihren Zusammenhang bestimmt"). Eine Vergleichung verschiedener Fassungen der W.-L. setzt also im Grunde gerade das voraus, worum es hier erst zu tun ist: eine genaue Kenntnis der inneren Struktur der einzelnen Fassung. Es mag sein, daß der Versuch einer Art Interpolation zwischen verschiedenen Fassungen der W.-L. schließlich auch eine gewisse Klarheit über die einzelnen Strukturen erbringt; dies dürfte aber unstreitig der weit umständlichere und schwierigere Weg der Untersuchung sein.

Das nächstliegende Verfahren ist darum, sich an den Text der W.-L. 1804 unmittelbar selbst zu halten. Dabei ergibt sich als das Vordringlichste, für eine erste provisorische Gliederung der Systematik nach einer Fünfteilung des Textes zu suchen. Das ergibt sich aus zwei entsprechenden Hinweisen Fichtes:

Im 4. Vortrag (121) wird die prinzipielle "Drei- oder Fünffachheit der Synthesis" des Begreifens aufgestellt "als schwebend von a zu b, und wiederum von b zu a, und erschöpfend durchaus beides, also schwebend wiederum zwischen dem zwiefachen Schweben"(121). Die Zählung hängt hier davon ab, was gezählt wird; wird nur die verschiedene Richtung des dreifachen Schwebens (der

Vereinigungsakt) gezählt, so ist die Synthesis dreifach (die vorliegende Untersuchung wird diese drei Momente als die spezifischen transzendentalen ansprechen); werden dagegen sämtliche gegebenen Momente gezählt, so wird die Synthesis durch Einbeziehung von "a" und "b" fünffach. In den späteren Wissenschaftslehren steht die Totalität der Fünffachheit ausgesprochen im Vordergrund; das 2. Kapitel (von insgesamt dreien) der W.-L. 1812 trägt z.B. die Überschrift "Deduktion der Fünffachheit in der Form der Erscheinung".¹⁷¹⁾ Da nun die "Mannigfaltigkeit" des Inhalts der W.-L. eine Mannigfaltigkeit von Formen ist, und zwar der reinen Formen der Erscheinung, (vgl.o.S. 36), so muß er demnach aus fünf generellen Momenten bestehen.

Das bestätigt die zweite Angabe Fichtes in der W.-L. 1804 in Vortrag 28. Die prinzipielle Form aller möglichen Verschiedenheit ist "die Form der Fünffachheit"(392), - die "Reflexion auf die Einheit", die in der laufenden Argumentation der W.-L. aktualiter vollzogen wird (vgl.o.S. 33), zerfällt "unmittelbar in die Fünffachheit"(392). Ist die W.-L. tatsächlich vollständig, so muß sich diese prinzipielle Fünfgliederung ihres diskursiven Ganges also auch finden lassen.

Die Hinweise des Textes auf die innere Gliederung:

1. In aller Klarheit werden von Fichte 2 Hauptteile der W.-L. 1804 aufgeführt: der 1. Teil faßt die "Wahrheits- und Vernunftlehre", der 2. Teil die "Phänomenologie, [d.i.] Erscheinungs- und Scheinlehre" (195, 205, 265). Dabei ist zu beachten, was über diesen 1. Teil gesagt wird: "Der erste Teil besteht in einer einzigen Einsicht, und wird mit dem Einen Punkte, den ich sogleich hinstellen werde, anheben und beschliessen"(205). Was vor diesem "Einen Punkte" liegt, kann also nicht zur eigentlichen "Wahrheitslehre" gehören, sondern muß ebenfalls dem Bereich der Erscheinungslehre zugehören. (Über die ganze Frage dieser Einteilung wird weiter unten, S. 183 ff. noch ausführlicher zu reden sein.)

2. Für den so gesetzten Bereich der Erscheinungslehre lassen sich wiederum zwei deutliche Zäsuren feststellen:

a. Nach einer Bemerkung in Vortrag 4 wurden in Vortrag 3 die "Prämissen" der W.-L. aufgestellt, aus denen sie ihren Inhalt zu konstruieren hat (114). Von hier ab ist also mit dem Bau der eigentlichen W.-L. zu rechnen.

b. Die zweite Zäsur ist zwischen 25. und 26. Vortrag gegeben: Mit dem Inhalt der Vorlesung 25 "ist Alles aufgegangen, und in sich selber vollkom-

men erklärt und verständlich: die Glieder bilden eine synthetische Periode, in welche etwas anderes gar nicht eintreten kann"(288).

Das besagt also, daß zwischen Vortrag 3 und 25 ein in sich geschlossenes Gebiet liegen muß, von einer ganz spezifischen "Vollständigkeit".

3. Innerhalb des in sich geschlossenen Bereichs (Vortrag 3-25) finden sich wiederum Hinweise auf eine generelle Unterteilung des Abschnitts von Vortrag 3-15 und des Abschnitts Vortrag 16-25.

a. Die Unterteilung von Vortrag 3-15 liegt zwischen den Vorträgen 8 und 9. Mit Vortrag 9 sind ausdrücklich die "Prolegomenen" verlassen. Es beginnt an dieser Stelle eine "tiefere Untersuchung"(153). Von dieser neuen Untersuchung her gesehen, waren die vorangegangenen Überlegungen und Einsichten "nur die Prolegomena"(153). Deren Aufgabe war äußerlich, dem Auditorium "das Verfahren der W.-L. durch Beispiele zu erläutern"(153). Tatsächlich nahm aber Fichte "stillschweigend" als dieses Beispiel die "Sache selber", da er "nach dem Zustande des Auditoriums dies möglich fand"(153). Der Inhalt der W.-L. ist also durchaus schon ab Vortrag 3 gegeben. Mit Vortrag 9 wird das Beispiel als bloßes Beispiel fallen gelassen.

(Auf diesen Punkt wird u. S. 53 ebenfalls noch zurückzukommen sein.)

b. Der von Fichte gegebene Hinweis auf die Unterteilung des Abschnitts Vortrag 16-25 ist dagegen in seinem systematischen Sinn nicht so ganz deutlich. Er erwähnt in Vortrag 22 eine dreifache Unterabteilung dieser Partie. Der "dritte Teil" beginnt dabei mit Vorlesung 21 (265f.). Zieht man aber den Inhalt mit in Betracht, so zeigt sich, daß vor dem "dritten Teil" eine weit akzentuiertere Zäsur liegt, denn mit ihm beginnt die Vereinigung des in den beiden anderen Teilen zunächst einmal für sich Aufgestellten. Die übergeordnete Teilung läge somit bei Vortrag 20/21.

4. Setzt man den Schluß der W.-L., Vortrag 26-28 als weiteren Teil (der "wichtig ist, und ganz neue Gegenstände zur Sprache bringt", 292), so erhält man in der Tat eine Fünfteilung des gesamten eigentlichen Stoffes der W.-L., die als heuristisches Hilfsmittel zur Entdeckung der tatsächlichen Struktur einige Aussicht bietet.

(1) Vortrag 3-8,

(2) Vortrag 9-15,

(3) Vortrag 16-20,

(4) Vortrag 21-25,

(5) Vortrag 26-28.

Wie sich ergeben wird, gliedert sich die prinzipielle "Fünffachheit", in der die "Reflexion auf die Einheit zerfällt"(314), in der W.-L. tatsächlich in dieser Form. Es wird im Folgenden darum auch von diesen Teilen als den fünf (Reflexions-)Standpunkten (vgl. 312) der W.-L. gesprochen.

5. Über die innere Strukturierung eines solchen "Standpunktes" gibt nun wiederum die 28. Vorlesung Auskunft: "In jedem Standpunkt sind [...] vier [...] Grundmomente"(313), und sofern das Einheitsmoment, in dem diese vier Momente in ihrer charakteristischen Gemeinsamkeit zusammengefaßt sind (d. h. in dem sie sich gegenseitig nicht voneinander unterscheiden), mitgezählt wird, ergeben sich für den einzelnen Standpunkt wiederum fünf prinzipielle Grundmomente.

Dabei ist zu beachten, daß dieses fünfte Moment im einzelnen Standpunkt ein Moment sein wird, das nicht innerhalb des Standpunkts gesondert in Erscheinung tritt, sondern nur in der Differenz zu einem anderen der fünf Standpunkte. Die gegenseitige Differenz der vier inneren Momente der Standpunkte wird darum, was für die Analyse zu beachten wichtig ist, in gewissem Betracht anderer Natur sein als die Differenz der Standpunkte untereinander.

Das hat zur Folge, daß die Analyse im Blick auf die innere Differenzierung des einzelnen Standpunkts es lediglich jeweils mit einer Vierfachheit, und nicht mit einer Fünffachheit zu tun haben wird (vgl. dazu das Schema o. S. 35, dessen Teilung eine 2er- bzw. 4er-Potenz darstellt).

6. Da die Differenz der Einheits-Momente der einzelnen Standpunkte voneinander nur im Überschritt vom einen Standpunkt zum anderen in Erscheinung tritt, so fällt sein Auftauchen zusammen mit jenem Argumentationsschritt, durch den die W.-L. von einem Reflexionsstandpunkt zum anderen übergeht.

In seinen Untersuchungen über die W.-L. zählt nun Guérout jeden Übergang von einem systematischen Moment zu einem anderen einfach als Synthese. Dabei setzt er den Überschritt von einem Standpunkt zum anderen ineins mit dem Überschritt vom 4. inneren Moment des einen Standpunkts zum 1. inneren Moment des anderen Standpunkts. Nun ist der Akt, mit dem ein Bereich verlassen und ein anderer betreten wird, zugleich der letzte Akt im alten und der erste Akt im neuen Bereich. Auf diese Weise kommt Guérout in seinem Schema der W.-L. 1804¹⁷²⁾ dazu, die Übergangssynthese von einem Standpunkt zum anderen zugleich als 5. Synthese des alten und als 1. Synthese des neuen Standpunkts zu zählen. Er hat also nominell zwar fünf, faktisch aber stets nur vier Synthesen. Bezeichnet man die inneren Momente

der Standpunkte mit 1-4, die Synthesen, wie es Guérout macht, mit A-E, so ergibt sich folgendes Bild:

$$\begin{array}{c}
 \text{I:} \qquad \qquad \qquad \text{II:} \\
 \begin{array}{ccccccccc}
 & 1 & 2 & 3 & 4 & & 1 & 2 & 3 & 4 \\
 \text{A}_1 & \text{B}_1 & \text{C}_1 & \text{D}_1 & \text{E}_1 & = & \text{A}_2 & \text{B}_2 & \text{C}_2 & \text{D}_2 & \text{E}_2 & = \text{etc.}
 \end{array}
 \end{array}$$

7. Dieses Problem der Systematik läßt sich aber auch auf eine Weise lösen, in der diese Schwäche der Guérout'schen Systematik behoben ist.

Fichte spricht ja genau genommen nicht von einer Addition von fünf Synthesen, sondern davon, daß die "Synthesis" fünffach sei (vgl. o. S. 40 f.), d. h. daß an jeder Synthesis prinzipiell fünf Momente zu unterscheiden sind, womit in dieser rein formalen Zählung noch gar nicht gesagt ist, wa s denn diese fünf Momente im einzelnen seien. Sein Schema nun, das er 1804 gibt (121), gliedert diese Fünffachheit in zwei leere, rein formal feststehende Positionen "a" und "b", in zwei Vermittlungsbewegungen zwischen a und b, und in eine Vermittlungsbewegung zwischen den beiden gegenläufigen Vermittlungsbewegungen.

Die folgende Sprachregelung für die Analyse stützt sich nun auf diese Fichte'sche Differenzierung:

"Position(en)": Die fünf Momente der Synthesis werden, in ihrer singulären Isoliertheit betrachtet, rein formal als "Positionen" angesprochen. "a" und "b" und "Schweben"(121) sind so gesehen mögliche begriffliche Inhalte dieser rein formalen 5 "Positionen".

"Antithetik": Eine dieser Positionen soll nun nach Fichte (vgl. o. S. 43) innerhalb des einzelnen Standpunktes jeweils die Gemeinsamkeit an den übrigen vier inhaltlich aufgestellten (mit begrifflichem Inhalt belegten) Positionen darstellen, d. h. jenes Moment, worin sich diese vier anderen bei aller sonstigen Differenz nicht voneinander unterscheiden. Dieses Moment kommt also den vier anderen jedem in gleicher Weise zu und kann darum auch nicht in d e r Weise von den vier anderen unterschieden werden, wie diese untereinander voneinander unterscheidbar sind.

Für die Analyse bedeutet das: Die Differenz des jeweiligen Einheitsmomentes kann schematisch nicht auf dieselbe Art dargestellt werden, wie die Differenz der vier anderen untereinander, sondern bedarf zu ihrer Kennzeichnung eines davon verschiedenen Schemas. Dieses andere Schema hat darzutun, wie sich

die Einheitsmomente der verschiedenen Standpunkte voneinander unterscheiden. (Näheres im Rahmen der "Deduktion" u. S. 192 ff).

Somit ergibt sich: Innerhalb eines Standpunkts braucht die Analyse nur auf die gegenseitige Differenz der vier inneren Momente zu achten. Beim Übergang von einem Standpunkt zum anderen hat sie jedoch 2 verschiedenartige Differenzen in Rechnung zu stellen; Die Differenz zwischen dem letzten Vierermoment des alten und dem ersten des neuen Standpunkts u n d die Differenz zwischen dem Einheitsmoment des alten und dem Einheitsmoment des neuen Standpunkts. An diesem unmittelbaren Gegenüber der z w e i Differenzebenen wird nun sichtbar, daß das erste Vierermoment des neuen Standpunkts in sich selbst gespalten ist, nämlich in seine Besonderheit den restlichen 3 Vierermomenten gegenüber und in das mit den anderen gemeinsame Moment. An ihm werden somit quasi 2 Positionen, seine spezifische und seine generelle, sichtbar, und aus dem Grunde wird in einem solchen Falle jeweils von einer Antithetik zweier Positionen gesprochen werden.

Man kann das Ganze auch so erläutern: Jede Synthesis setzt voraus, daß überhaupt etwas Getrenntes d a ist, was vereinigt werden kann und soll; wo nichts getrennt ist, kann auch nichts vereinigt, synthetisiert werden. In Fichtes Schema (121) ist dieser notwendige Ausgangspunkt aller Synthesis das Gegenüber von "a" und "b". In der folgenden Analyse wird nun die jeweils konkret gegebene begrifflich-inhaltliche Struktur eines solchen Gegenübers erfaßt als inhaltliche Struktur der Antithetik, auf der sich die ganze "Synthesis" eines Standpunkts aufbaut. Erst wenn derart zwei Positionen begrifflich konfrontiert sind, kann mit ihrer Vereinigung begonnen werden. Die nun einsetzende synthetisierende Vermittlungsbewegung stellt somit das dritte Moment der Synthese dar und erbringt durch den sukzessiven Gang von der einen Position der Antithetik zur anderen den Inhalt der "Position 3" der Synthesis, - durch die gegenläufige Vermittlung (vom 2. Moment zurück zum 1.) den Inhalt der "Position 4", - durch die Vermittlung zwischen diesen beiden Richtungen der Vermittlung den Inhalt der "Position 5". Dadurch werden insgesamt die Schemata von vier Strukturen erhalten: 1.) Die Struktur der reinen Antithetik, in der sich Position 1 und 2 gegenüberstehen; diese Struktur wird in Anlehnung an den Sprachgebrauch Fichtes auch als Struktur des "gewöhnlichen", d. h. faktischen Wissens bezeichnet werden. 2.) Die Struktur der ersten Vermittlungsrichtung (von b nach a). 3.) Die Struktur der zweiten Vermittlungsrichtung (von a nach b). 4.) Die Struktur der Vereinigung beider Vermittlungsrichtungen. Die Strukturen 2-4 (die den Inhalt der formalen Positionen 3-5 liefern) werden im Folgenden auch als Strukturen des transzen-

dentalen Wissens bezeichnet, - als Strukturen des, zwischen faktisch Antithetischem, einheitsstiftenden Wissens.

8. Das unter 7. gegebene Schema zur Erfassung des Textes der W.-L. 1804 hat gegenüber dem "Synthesen"-Schema von Guérout noch den weiteren, äußerst gravierenden Vorteil, daß es auch der absoluten Sonderstellung der "Wahrheitslehre" von Vortrag 15 innerhalb des rein schematischen Bildes Rechnung zu tragen vermag.

Wenn die "Wahrheitslehre", wie Fichte ausdrücklich sagt, in dem "Einen Punkte" besteht, den er zu Anfang von Vortrag 15 aufstellt (205), so bedeutet das, daß sie in einer spezifischen Differenz zu allem anderen Inhalt der W.-L. steht. Gerade diese Differenz aber kommt im Schema Guérouts überhaupt nicht zum Vorschein. Dort ist die "Wahrheitslehre" schematisch nichts weiter als eine Synthese unter anderen: die 5. Synthese des 2. Standpunkts (E_2) und damit zugleich die 1. Synthese des 3. Standpunkts (A_3).¹⁷³ Es ist darum auch nicht verwunderlich, daß Guérout die Bemerkung Fichtes über den Umfang der "Wahrheitslehre" übergeht, und die Vorträge 3-15 als "Première partie de la W.-L.: Théorie de la vérité"¹⁷⁴), als die "Wahrheitslehre" bezeichnet, was jedoch systematisch nicht haltbar ist.

Tatsächlich ist der sachliche "Inhalt" der Wahrheitslehre absolut kein möglicher Inhalt einer Synthese unter anderen Synthesen. Denn dieser Inhalt ist das absolut Eine, das als absolut relationslos gedacht ist. Es ist die absolut eine Position, die keine andere Position neben sich hat und darum auch nicht im Rahmen anderer Positionen aufgeführt werden kann, soll die Darstellung nicht falsch sein. Umgekehrt bedeutet das: Sofern man anderes als "Position" bezeichnet, kann dem von der Wahrheitslehre Gemeinten überhaupt nicht der Ausdruck "Position" beigelegt werden.

Man kann zwar sehr wohl den Schritt zählen, der von der letzten Position des 2. Standpunkts in Vortrag 14 zu der "Wahrheitslehre" von Vortrag 15 führt; denn als Übergangsschritt gehört er durchaus noch mit zum 2. Standpunkt des Schemas. Aber er ist kein Schritt innerhalb des Schemas, sondern ein Schritt aus dem Schema heraus zu dem, was schematisch nicht zu erfassen ist, weil es kein mögliches Relationsglied ist (vgl. 203f).

Diese Beobachtung, daß in der "Wahrheitslehre" zu einem Schritt angesetzt wird, der - wenn er in der Tat vollzogen wird - absolut aus dem bloß gedanklichen Schema heraus in die volle Realität des lebendigen "Einen" führt, ist von entscheidender Wichtigkeit für die Beurteilung der "metaphysischen" Kon-

zeption der W.-L. Denn der weitere Argumentationsgang der W.-L. nach Vortrag 15 setzt nun keineswegs an der unmittelbaren Realität dieses "Einen" gedanklich an; das bleibt nach wie vor unmöglich. Das Eine, wie es von Fichte begrifflich gefaßt wird, ist und bleibt kein mögliches Relationsglied, also auch nichts, worauf sich ein Gedanke "beziehen" kann. Vielmehr greift die Argumentation nach Vortrag 15 an der gedanklichen Voraussetzung an, daß jener Schritt, zu dem die Wahrheitslehre ansetzte und der sich zuvor gedanklich als nicht unmöglich erwiesen hatte, tatsächlich und realiter an das intendierte Ziel gelangt ist; ohne daß aber die W.-L. die Möglichkeit hätte, begrifflich unmittelbar zu beweisen, daß dies Ziel tatsächlich erreicht würde. Sie setzt nur voraus, daß es geschah, nachdem die prinzipielle Möglichkeit und der Weg dazu vorher (mit Vortrag 14 und 15) aufgewiesen worden war. Sie macht im übrigen diese Voraussetzung mit kritischer Lizenz insofern, als diese Voraussetzung zwar im einzelnen Fall wohl auf ihre Berechtigung angezweifelt werden, aber so wenig wie sie begrifflich bewiesen, so wenig auch begrifflich widerlegt werden kann. Der Begriff kann nur sagen, es ist möglich, die Realität des Einen zu erreichen; diese Möglichkeit zu realisieren aber ist für die W.-L. Sache der Freiheit (vgl. 152).

Die Aufgabe des Begriffs, und damit eben auch der sukzessiven Argumentation der W.-L., liegt allein darin nachzuweisen, wie und warum dies möglich ist.

9. Die angestellten vorbereitenden Überlegungen zur Analyse des Textes haben also erbracht, daß man insgesamt mit 5x5, d. i. mit 25 systematisch relevanten, begrifflichen Positionen im Gehalt der W.-L. zu rechnen hat (abgesehen von der besonderen "Position" der Wahrheitslehre).

Nun ist es allerdings nicht so, daß diese systematischen Positionen den alleinigen Inhalt der W.-L. 1804 und ihrer 225 Textseiten ausmachen; vielmehr sind diese Positionen eingebettet in methodische und praktische Hinweise, Rekapitulationen, Vorausblicke auf spätere Teile, - und insbesondere umgeben von oft sehr ausführlichen Argumentationsketten aus sogenannten "Nebengliedern" oder systematischen "Nebenbemerkungen". Da alle äußere Kennzeichnung fehlt, ist es oft enorm schwierig, die "Nebenglieder", die für die eigentliche Systematik auch entbehrlich wären (vgl. 254), von den Hauptgliedern zu trennen.

Als gewisse, sehr grobe Faustregel bietet sich hier die Überlegung an, daß bei 25 "Hauptgliedern" und 225 Textseiten ein solches begriffliches Moment

der eigentlichen Systematik im Durchschnitt nicht häufiger als alle 9 Seiten anzutreffen sein wird.

Als zweites Hilfsmittel ergibt sich das Auftauchen eigentümlicher Wortformen wie: das "Durch", das "Von", das "Ansich" usw., womit Fichte, wie sich bestätigen wird, eben solche systematischen Hauptmomente hervorhebt.

Das zuverlässigste, und bei richtiger Anwendung auch unfehlbare Mittel ist und bleibt jedoch der gedankliche Nachvollzug der Argumentation, das Aufsuchen des jeweils zentralen Problems und der dazugehörigen Lösung.

B. Die Vorträge 1 - 27: Bau der W. -L. durch einen sukzessiven "Aufstieg" zu ihren fundamentalen Prinzipien

I. Die vorbereitenden Einleitungsvorlesungen (Vortrag 1 und 2)

Im selben Jahre, in dem Fichte diese Darstellung der Wissenschaftslehre ausarbeitete, im Todesjahre Kants¹⁷⁵), schrieb Beethoven die "Eroica". An den Anfang des ersten Satzes dieser Symphonie, vor das "Thema", vor alles Erscheinen des übrigen gestalteten Materials, aus dem der Satz gebaut und geschaffen ist, setzte Beethoven kurze, lapidare Akkordschläge. Doch sie stehen nur äußerlich vor dem folgenden Geschehen. In Wahrheit sind sie selbst bereits die erste, lapidarste und prägnanteste materiale Form, in der sich der geistige Pulsschlag des anschließenden Geschehens manifestiert, - das einfachste und allgemeinste dem Ohr mitgeteilte "Zeichen"¹⁷⁶), mit dem das vom ganzen Satz im Innersten lebendig Realisierte musikalisch "ausgesprochen" wird. Aber daß ihnen diese gravierende Bedeutung zukommt, und wodurch dieser äußerlich so konventionellen, scheinbar nur Aufmerksamkeit heischenden Akkordsetzung dieses ungewöhnlich aktuelle geistige Gewicht zukommt, wird erst durch das Gesamtgeschehen des Satzes offenbar. Erst am Ende, nachdem sich das Geschehen vollendet hat, wird rückblickend erkennbar und in seiner wahren Bedeutung verstehbar, was Beethoven mit diesem, in seinem Äußeren scheinbar historisch-konventionellen Beginn eigentlich "gesagt" hatte.¹⁷⁷)

Der Anfang der W. -L. 1804 hat manche Ähnlichkeit mit der Art, wie Beethoven in jener Symphonie verfuhr. Das erste, was Fichte in der ersten Kollegstunde zur Sache selbst beibringt, ist nichts anderes, als "kurz und gut und mit

einem Male für immer"(90) das eigentliche geistige Movens für den gesamten Bau der W.-L. anzugeben: Die Affirmation der Voraussetzung,

"es gebe Wahrheit, die allein wahr sei, und alles andere außer ihr unbedingt falsch; und diese Wahrheit lasse sich wirklich finden und leuchte unmittelbar ein, als schlechthin wahr"(90).

Mit diesem Satz beginnt noch nicht die diskursive Darstellung des speziellen Inhalts der W.-L., sozusagen die eigentliche "thematische" Arbeit der W.-L., noch nicht einmal das thematische "Material" der W.-L., der Begriff des "absoluten Wissens", ist damit aufgestellt (das geschieht erst in Vortrag 3); aber doch ist von jetzt an alles Folgende unlösbar auf diesen zitierten Satz bezogen und erfüllt sich letztlich darin, erkennbar und begreiflich anzugeben, was durch das Wort-Zeichen "Wahrheit" eigentlich repräsentiert und bedeutet ist, - wie dasjenige zu finden ist, das diesen Namen de iure trägt, - und auf welche Weise die "Wahrheit" als Wahrheit einleuchte.

Um diese unlösbare Bezogenheit der Voraussetzung auf den Inhalt der W.-L. im Gedächtnis seiner Hörer von vornherein zu verankern, läßt er eine Reihe terminologischer Festlegungen folgen (vgl. o.S. 16, 18), die für das Verständnis aller späteren Ausführungen "zu bedeuten" haben und ohne die "das ganze Folgende verloren sein" dürfte (91):

1. Die W.-L. ist als philosophisches System anzusehen; Aufgabe der Philosophie aber ist, "die Wahrheit darstellen".(92). Nun gilt aber nicht für Wahrheit, "was so sein kann, oder auch so; also die Mannigfaltigkeit und Wandelbarkeit der Ansicht"(92). Die Wahrheit kann also im Gegensatz dazu nur sein die "absolute Einheit und Unveränderlichkeit der Ansicht"(92).

Auf diesem Hintergrund erscheint nun das "Wesen der Philosophie" in der Aufgabe: "Alles Mannigfaltige (das sich uns denn doch in der gewöhnlichen Ansicht des Lebens aufdringt) zurückzuführen auf absolute Einheit"(93). Dabei gilt der Philosophie als "Mannigfaltiges" grundsätzlich alles, "was nur zu unterscheiden ist, seinen Gegensatz, und Pendant hat, schlechthin ohne Ausnahme" (93). Als "Mannigfaltiges" ist also im Rahmen der W.-L. alles und jedes anzusprechen, das in irgendeiner denkmöglichen Differenz zu einem anderen auf der gleichen Stufe des Gedachten steht.

Umgekehrt ist demgegenüber "absolute Einheit" formal zu definieren als "rein in sich geschlossen, das Wahre, Unveränderliche an sich"(93).

Das "Zurückführen" der Mannigfaltigkeit auf absolute Einheit hat man sich so vorzustellen, daß in der "kontinuierlichen Einsicht" des Philosophierenden

"die Einheit = A [Zeichen des graphischen Schemas Fichtes] als Prinzip einleuchte solcher Mannigfaltigkeit; und umgekehrt, daß die Mannigfaltigen ihrem Seinsgrunde nach [vgl. o. S. 31] nur begriffen werden können als Prinzipiate von A. "(93).

2. Von der folgenden Darstellung der Wahrheit läßt sich "kein Fünkeln derselben historisch, als Bestimmung eines fremden Gemütes" auffassen (90). Die Argumentation der W.-L. ist gedanklicher Natur; wer nicht exakt mitdenkt, sie nicht nachvollzieht, weiß auch nicht, was in der W.-L. eigentlich gedacht wird. Das bloße gedächtnismäßige Auffassen der Fichte'schen Worte hilft hier gar nichts; auch nicht das intellektuelle Begaffen der gehörten Besonderheiten. Beides bleibt dem tatsächlichen Inhalt der W.-L. gegenüber blind. Wesentliches "Objekt" der W.-L. ist das Denken selbst in seinen prinzipiell möglichen Akten. Eine bestimmte Denkbewegung realisiert sich aber für das Bewußtsein nur, indem eben das Geforderte gedacht wird. Wer also glaubt, ohne aktives eigenes Nachdenken durch bloßes passives Zuhören zur Kenntnis des Inhalts der W.-L. kommen zu können, der täuscht sich; er hat dann in Wirklichkeit "gar kein Objekt", der Vortrag ist ihm gegenüber nutzlos, er bleibt "leerer Schall, Worthauch, bloße Lufterschütterung"(91). Denn so wenig aus dem Worte "rot" für einen Blinden eine tatsächliche qualitative Kenntnis dieser Farbe entspringt, so wenig erzeugt die bloße Wortbezeichnung eines bestimmten Denkens eine tatsächliche Kenntnis dieses Denkens, solange es nicht gedanklich (nach-)vollzogen wurde.

3. Eine derartige Anwendung selbständigen Nachdenkens ist nun bereits erforderlich, um die transzendente Grundwendung der Philosophie, auf die Fichte noch im ersten Vortrag zu sprechen kommt, zu verstehen: "Nun kann doch jeder, wenn er sich nur besinnen will, inne werden, daß schlechthin alles Sein ein Denken oder Bewußtsein desselben setzt"(95). Es ist die einfache kritische Beobachtung, daß "Sein", wie immer man es auch denken mag, eben stets gedachtes Sein ist, - im anderen Fall wird eben überhaupt nicht "Sein" gedacht. Wo also "Sein" gewußt wird, dort ist stets zweierlei: nämlich "wissen" und "Sein"; außerhalb des Wissens jedoch wird schlechthin überhaupt nicht gewußt (das wäre völliger sprachlicher Unsinn), also auch nicht, ob dort "Sein" ist oder nicht. Man kann nicht wissen, ohne zu wissen. Das ist das einfache Kriterium, das hier in Ansatz gebracht wird.

Darüber hinaus ist auch noch auf den genauen Wortlaut dieser Stelle zu achten: Fichte leugnet nicht im mindesten ein "objektives" Sein. Sehr im Gegenteil sogar: Fichte setzt und behauptet ausdrücklich einen Unterschied, eine "Dis-

junktion" zwischen "Sein" und "Denken", "welche nur dem sich nicht Besinnenden, und flach Denkenden verschwindet"(95). Die W.-L. geht sogar noch wesentlich über die bloße de-facto-Anerkennung einer solchen Differenz in anderen Philosophien und wissenschaftlichen Metatheorien hinaus, indem sie sich anheischig macht, den Nachweis dieser Differenz *de iure* zu erbringen. Insofern gilt jener Satz von 1794 in voller Schärfe: "Durch die Wissenschaftslehre ist eine ihrem Sein und ihren Bestimmungen nach als unabhängig von uns anzusehende Natur, und die Gesetze, nach denen sie beobachtet werden soll und muß, als notwendig gegeben"¹⁷⁸).

Ist man nicht bereit, eine Disjunktion zwischen "Sein" und "Denken" zuzugestehen, so ist man mit der W.-L. bereits zu Ende, noch ehe man den ersten Schritt in ihr versuchte. Denn die ständige Frage der W.-L. bis zu Vortrag 25 bzw. 27 wird sein: Worin besteht eigentlich dieser Unterschied? Es ist klar, daß die Frage und ihre Lösung nur dann sinnvoll und aussichtsreich sind, wenn diese Differenz auch tatsächlich gesehen wird.

Fichte ist darum auch völlig im Recht, wenn er die Meinung der "Verbesserer" der W.-L. (er denkt hierbei vor allem an Schelling), die W.-L. negiere das "Sein" in seiner objektiven Realität und mache das "Denken" (das Reflektieren) zum Absoluten, als flagrantes und im Grunde totales Mißverständnis der W.-L. hinstellt (96).

Die Frage der W.-L. als einer Theorie von den Phänomenen des Wissens ist darum: Wie kann überhaupt gewußt werden, daß eine solche Differenz existiert, wenn das Denken nicht aus sich selbst heraus kann? Und die Antwort Fichtes: Das ist nur nachzuweisen möglich, wenn dem Denken der Ursprung der Differenz zugänglich ist, d.h. jenes X, durch das das Denken überhaupt erst "denken" im Unterschied zu einem "Sein" wird, und sein Gegensatz ihm eben zum "Sein" wird, den es solcherart von sich unterschieden weiß. Man kann auch so sagen: Es ist das Prinzip zu finden, nach dem die Erkenntnis sich selbst von dem Erkannten unterscheidet als nicht das "Erkannte" sondern das "erkennen" des Erkannten.

Dieses Prinzip bezeichnet Fichte durch den Terminus "reines Wissen, Wissen an sich, also Wissen durchaus von keinem Objekte"(96). Es ist auch hier wieder die genaue Formulierung zu beachten: Diesem "reinen Wissen" korrespondiert keine Vorstellung, kein "Objekt". Man hat sich also vor Augen zu halten, daß man, sobald man sich unter reinem Wissen "etwas" vorstellt, durchaus nicht das Intendierte vor sich hat.

Wie nun die Stelle, wo sich zwei Wege gabeln, zugleich der Ort ist, wo sie vereinigt sind, so ist für die W.-L. der Ursprung der Spaltung zugleich der Einheitspunkt des Gespaltenen; d. h. das Prinzip der Disjunktion ist zugleich das "Prinzip der absoluten Einheit und Unabtrennbarkeit beider"(96).

Fichte hat somit im 1. Vortrag drei voneinander streng zu unterscheidende Momente terminologisch eingeführt:

1. Das "Denken" ("Bewußtsein").
2. Das "Sein" (Objektivität).
3. Das "reine Wissen" als das (anschaulich nicht vorstellbare) Einheits- bzw. Disjunktionsprinzip von 1. und 2.

Zu dieser Disjunktion in "Sein" und "Denken", die der Sache nach auch dem alltäglichen, dem (nicht im abwertenden Sinne!) "gewöhnlichen" Denken geläufig ist, wird im zweiten Vortrag zunächst rein hypothetisch eine zweite "Disjunktion" eingeführt, die ebenfalls als aus dem "reinen Wissen" resultierend gesetzt wird. Ihre Glieder werden vorläufig durch die drei Unbekannten "x, y, z" bezeichnet.

Wenn sich diese Hypothese eines zweiten Spaltungsschemas als berechtigt erweisen wird, so bedeutet der Ursprung beider in ein und demselben Prinzip, daß, wo immer dies Prinzip wirksam ist, stets auch zugleich beide Spaltungen gesetzt sein müssen (102).

(Diese ganze Aufstellung geschieht jedoch noch lediglich im Rahmen der "provisorischen Beantwortung der Frage: was ist W.-L.?"(101)).

II. Der "Aufstieg" zur "Wahrheits- und Vernunftlehre" (Vorträge 3-14)

Der I. Standpunkt der W.-L. 1804

I. 1/2. Antithetik "Wandelbares/Unwandelbares" (106-114)

Mit Beginn des 3. Vortrags ist sachlich die bloß "provisorische" Erörterung der W.-L. verlassen und eine spezifische Aufgabe für die eigentliche Systematik in Angriff genommen: Die Aufstellung der "Prämissen" für die eigentliche Entfaltung der W.-L. (114).

Wie schon behandelt (o. S. 45) ist eine synthetische Arbeit nur möglich, wenn überhaupt sich etwas antithetisch gegenübersteht. Ehe die W.-L. also mit ihrer Synthese beginnen kann, muß sie zuvor die spezifische Antithetik aufstellen, an der ihre Synthesis anzusetzen hat. Insofern sind also die "Prämissen" unmög-

I, 1/2

lich von der W.-L. abzulösen; sie sind lediglich in dem Betracht noch nicht "die W.-L. selber"(114), als mit ihnen noch nicht die begriffliche Vermittlung, d.i. das "Synthetisieren" angefangen hat.

Daß hier im dritten Vortrag tatsächlich die eigentliche systematische Argumentation beginnt, geht noch aus zwei anderen Stellen im Text der W.-L. 1804 hervor:

In Vortrag 8 wird gesagt, der erste Schritt der Untersuchung der W.-L. habe darin bestanden, daß "durch Abstraktion von aller Mannigfaltigkeit des objektiven Wissens zur absolut sich anbietenden Einsicht, daß ja doch das eigentliche Wissen darin immer dasselbe sein müsse" durchgedrungen worden sei (148f). Genau das geschieht aber sachlich explizit im 3. Vortrag.

In Vortrag 9 heißt es dann:

"Wir sind unvermerkt aus den Prolegomenen in die Wissenschaft gekommen; und zwar begab es sich mit diesem Übergange also: wir hatten das Verfahren der W.-L. durch Beispiele zu erläutern, und bedienten uns, weil ich nach dem Zustande des Auditoriums dies möglich fand, gleich des ursprünglichen Beispiels, der Sache selber." (153).

Das bedeutet also, daß der Anfang der Untersuchung, von dem in Vortrag 8 die Rede ist, bereits den eigentlichen Inhalt der W.-L. zum Gegenstand hatte. (Vgl. o. S. 41).

Fichte geht am Anfang des 3. Vortrags zurück auf die bereits eingeführte Unterscheidung (s. o. S. 52) von 1. "Denken", 2. "Sein", 3. "reines Wissen". Die ersten beiden Momente sind jedem, der "sich nur besinnen will"(95), (scheinbar) selbstverständlich. Nicht so die dritte. Es ist vielmehr nachzuweisen, daß dieses "reine Wissen" nicht differenzlos mit den ersten beiden verfließt und sich in ihren faktischen Veränderungen unterschiedslos mit wandelt, sondern daß es "wirklich eine rein für sich bestehende Substanz sei, [...] in aller Veränderung [der anderen beiden] stets sich gleich bleibend" (106f).

Um diese Behauptung seinen Hörern einsichtig zu machen, fordert Fichte sie auf, sich einmal der Reihe nach vor Augen zu führen, welche Momente denn eigentlich im Bewußtsein der Differenz von "Vorstellung" (Denken) und "Objekt" der Vorstellung liegen: Zunächst, was unmittelbar klar ist, eben die zwei differenten Momente von "Vorstellung" und "Objekt".

I. 1/2

"Nun sage ich aber weiter: wissen Sie denn nicht in allen diesen Bestimmungen [der obigen und anderer Differenzen], und ist nicht Ihr Wissen, als Wissen [= "wissen", verbaliter!], bei aller Verschiedenheit der Objekte, dasselbe, sich selber gleiche Wissen [= "wissen"]?" (106). Mit anderen Worten: Fichte macht seine Hörer darauf aufmerksam, daß sie in den verschiedensten Situationen und den verschiedensten Inhalten gegenüber immer wieder das Wort "wissen" gebrauchen. Diese auffallende Tatsache muß aber doch einen Grund haben. Und dieser Grund kann vernünftigerweise nur darin bestehen, daß in all diesen Fällen ein ganz bestimmtes Moment stets in gleicher Weise festgestellt wird, das dann zur Unterscheidung von anderen Momenten als "wissen" angesprochen wird. Wäre ein solches Moment nicht vorhanden, so wäre es logisch völlig unmöglich, daß ein Physiker etwa sagt, er "wisse" die Formeln zweier verschiedener Vorgänge, denn er hätte keinerlei Bezugspunkt, um bei der tatsächlichen Differenz der beiden Formeln voneinander beide Male von "wissen" de iure sprechen zu können. Gäbe es nicht ein absolut gemeinsames Kriterium alles Wissens, so könnte auch nicht ein Zustand, in dem man etwas bestimmtes weiß, von einem anderen Zustand unterschieden werden, indem man es noch nicht wußte; denn wenn man nicht weiß, was "wissen" ist, weiß man auch nicht, was "nicht wissen" ist. Kurzum, eine Forschungsarbeit, die bestimmte Kenntnisse zum Ziel hat, wäre völlig unmöglich, denn es gäbe keinen Maßstab, um die anfängliche Unkenntnis von der späteren Kenntnis unterscheiden zu können.

Fichte stellt also genau genommen hier die Frage: Wie ist es denn möglich, daß man von verschiedenen Objekten sagen kann, man "wisse" sie? Und die Antwort an dieser Stelle reicht nicht weiter als bis zu der Feststellung: Das ist de iure nur dann möglich, wenn in all diesen Fällen tatsächlich stets unverändert ein bestimmtes Moment mitgegeben ist, auf das sich dieser Ausdruck "wissen", soll er jeweils legitim verwandt sein, stützt. Dieses dritte Moment bezieht sich also gerade nicht auf das, was in den verschiedenen Fällen anders ist, sondern auf das, was in jedem Fall von Erkenntnis gleich ist. "Anders" ist jeweils die materiale Besonderheit des Erkannten (z. B. Kupfer als Kupfer, Silber als Silber usw.), d. h. das "Objekt"; anders ist aber jeweils auch das subjektive Denken, denn es ist ein Unterschied, ob sich dieses Denken in einem bestimmten Wissen auf das Objekt a oder auf das Objekt b bezieht. In aller Erkenntnis sind also sowohl das Denken wie das Gedachte variable, veränderliche Momente, die zu trennen sind von jenem Moment, das macht, daß in jedem konkreten Fall in gleicher Weise überhaupt "gewußt" wird, und das darum als in aller Erkenntnis (wenn sie dies sein soll) unveränderlich vorhanden theoretisch angesetzt werden muß. Wo dieses Moment, das

I. 1/2

Fichte "wissen" nennt, fehlt, so ist eben, unbeschadet was sonst noch vorhanden ist, im konkreten Fall kein "wissen" gegeben.

Dieses Moment des "wissens" muß also theoretisch angesetzt werden als in jedem Bewußtsein, in jeder Kenntnis "für sich bestehend, unabhängig von aller Wandelbarkeit, [als] sich selbst gleiche und in sich geschlossene Einheit"(108).

Nimmt man nun dieses Unveränderliche als Bezugspunkt, so erscheint alles andere im Bewußtsein als Veränderliches, als "Wandelbares"(108). Und da nun sowohl das Denken wie das Objekt veränderliche Faktoren sind, ergibt sich hier eine ganz andere Unterscheidung als es die faktische zwischen Denken und objektivem Sein war: Die Differenz zwischen einem "Wandelbaren" schlechthin und einem "Unwandelbaren", das von aller Veränderung im Wandelbaren (d. h. im Denken und objektiven Sein) absolut nicht berührt wird (108).

Fichte hat damit die Ausgangsantithetik der gesamten Argumentation im "Aufstieg" der W.-L. 1804 aufgestellt. Sie besteht in einem prinzipiellen Gegenüber zweier theoretischer Faktoren; dem "Unwandelbaren" und dem "Wandelbaren". Die inhaltliche Differenz wird dabei im Blick auf das "Unwandelbare" angegeben: Alles, was nicht als unwandelbar erscheint, gleichgültig, als was es sonst im Bewußtsein erscheint, gehört auf die Disjunktionsseite des "Wandelbaren".

Eine Klassifizierung dieser beiden aufgestellten Momente hält nicht schwer: Das Unwandelbare ist "sich selbst gleiche und in sich geschlossene Einheit" (108). Da es sich nicht wandelt, erscheint es auch stets als ein und dasselbe. Ihm ist also das Zeichen E zuzuordnen.

Demgegenüber ist an der Veränderung des Wandelbaren gerade nicht sichtbar, inwiefern es für den Begriff "Einheit" repräsentativ sein soll. Der Charakter der Verschiedenheit, der an ihm unmittelbar zum Vorschein kommt, weist vielmehr gerade auf "mehreres", auf Mannigfaltigkeit, den Gegenbegriff zur Einheit (also auf $\sim E$) hin.

Die zweite, demgegenüber schwierigere Frage ist nun, in welchem Verhältnis hier beide Begriffe zueinander gedacht sind.

Die Einsicht, aus der die Disjunktion entnommen ist, lautet genau: Das Wissen als das Unwandelbare "hat uns wirklich eingeleuchtet, [1.] als für sich bestehend,

I. 1/2

E_E	T	[2.] unabhängig von aller Wandelbarkeit, [3.] sich selbst
E	O	gleiche und in sich geschlossene Einheit"(108).
$\sim E$	O	Daraus läßt sich negativ abnehmen, daß das Unwandelbare
$\sim E$	O	hier nicht in Abhängigkeit vom Wandelbaren gesehen ist.
$\sim E$	T	Somit scheidet hier das Wandelbare als <u>Grund</u> für E aus. Der
$\sim E$	E	Modus $\sim E_E$ ist in der formulierten Abhängigkeitsstruktur nicht
(1)		gegeben.

Dagegen ist ein anderes Verhältnis benannt; nämlich daß das Unwandelbare "sich selbst gleich" ist. Das heißt, es erscheint in der obigen Einsicht der W.-L. als dasselbe, was es auch in seinem Grund ist; als Erscheinung aber ist es E, also ist auch sein Grund E. Damit ist der Modus E_E gegeben.

Die Frage nach dem Grund des erschienenen Wandelbaren ($\sim E$), ist von Fichte nicht direkt behandelt. Die Antwort läßt sich aber aus dem anschließenden Text entnehmen. Fichte präzisiert dort, daß mit der gefaßten Einsicht noch kein bestimmtes Verhältnis zwischen den beiden Momenten gegeben ist. Die Einsicht enthält nur ein "daß" der beiden Erscheinungen (d. h. daß sie einander gegenüberstehen), aber noch nicht, wie sie miteinander zusammenhängen. Die letztere Frage ist mit dieser Antithetik erst gestellt und überhaupt aufgeworfen, noch nicht aber gelöst (108f).

Es kann somit wieder negativ gesagt werden, daß auch der Modus E_E in der vorgegebenen Einsicht nicht enthalten ist. Beide Momente stehen sich auf dieser Stufe der Überlegung noch - wie Fichte sich ausdrückt - wie "zwei Absolute"(109) gegenüber, ohne daß ihr Zusammenhang sichtbar wäre.

Insofern also auch das Wandelbare wie ein Absolutes (= sich-selbst-Begründendes) erscheint, so erscheint es hier auch nur als von seiner eigenen Existenz eben als Wandelbares ($\sim E$) abhängig. Damit kann der Modus $\sim E_E$ als gegeben gesetzt werden.

Was also auf der hier begrifflich fixierten Stufe der W.-L. feststeht, ist die rein tautologische Bestimmtheit der beiden Begriffe; ergänzt durch das unmittelbare Bemerken, daß der eine nicht der andere ist. Wie Fichte es für das Wandelbare formuliert: "Das "Wandelbare ist [...] das rein Wandelbare, und weiter Nichts [in mod. Orthographie: nichts]"(108). Beide sind zwar bestimmt, aber sie sind nur durch ihr unmittelbares, faktisches Auftauchen in jener ersten Einsicht bestimmt. Auf dieser Stufe läßt sich nur sagen: Das Wandelbare ist eben Wandelbares, weil es sich so zeigt, - und das Unwandelbare desgleichen. Zwar kam die Überlegung durch die bestimmte Anleitung

I. 1/2

Fichtes vom Wandelbaren des Gewußten auf das Unwandelbare; hier aber wird nur reflektiert darauf, daß beide vor jeglicher (möglicher) Inbeziehungsetzung als solche konstatiert werden. Will man darum auf dieser Stufe der Betrachtung eine Beziehung angeben, so kann mit Sicherheit jedes nur auf sich selbst bezogen werden.

Letzteres, die tautologische Form, ist für die W. -L. allerdings nicht im mindesten nebensächlich. Vielmehr muß sie bereits als eine bestimmte, von anderen Formen des Denkens charakteristisch differenzierte Form des Denkens mit voller Aufmerksamkeit behandelt werden. Die beiden Positionen, die sich hier unter der Bezeichnung "Wandelbares/Unwandelbares" zeigen, sind keinesfalls schlechthin unbestimmt, sie sind vielmehr, - zwar nicht durch etwas anderes -, aber durch ihr faktisches Gegebensein in der obigen Erkenntnis bestimmt. Fichte bezeichnet diese Bestimmtheit als die Bestimmtheit der faktischen Evidenz: "Die höchste faktische Evidenz ist heute von uns aufgestellt worden; die Einsicht des absoluten Fürsichbestehens des Wissens, ohne alle Bestimmung durch irgend Etwas außer ihm"(111).

I. 3.

Die Position der "organischen Einheit" (114-117)

Bei der aufgestellten faktischen Evidenz (o. S. 57) kann es jedoch nicht bleiben. Sie ist zwar die unerläßliche Voraussetzung für alle weitere Folgerung; denn zuerst muß überhaupt etwas gegeben sein, ehe darüber nachgedacht werden kann. Aber die Evidenz sagt nur, daß etwas so ist, wie es eben erscheint, nicht jedoch, was es weiter mit gerade dieser Erscheinung für eine Bewandnis hat. Die bloße Form der Tautologie ("das Phänomen ist, was es ist") gibt nicht den mindesten Aufschluß über genus proximum und differentia specifica des Erschienenen. Will darum die W. -L. ihre Aufgabe lösen, so muß sie den Zusammenhang der obigen faktischen Antithetik sichtbar machen, d. h. in den Grund der bloß faktischen Evidenz eindringen, ihre "Genesis" finden. Wie Fichte es nennt, statt bloß faktischer, "genetische Evidenz" schaffen (112).

Mit der Absicht, den Hörern wenigstens ein hinreichendes vorläufiges Bild von der W. -L. zu vermitteln, präzisiert Fichte in der 4. Vortragsstunde den Standort der vollendeten W. -L. als ein Stehen zwischen Einheit und Mannigfaltigkeit, im Vereinigungspunkt beider (114). Ihr Ort ist also bildlich gesprochen dort, wo die Einheit beider sich vollzieht, - für den, der sie noch nicht eingesehen hat, erzeugt werden soll. Eben der Ort,

I. 3.

wo die Darstellung, die Erscheinung des Absoluten (vgl. W.-L. S. 94) geschaffen wird.

"Dieser Einheitspunkt kann nun allerdings schlechthin unmittelbar, und in demselben verschwebend und aufgehend realisiert werden, [...] aber er kann in seiner Unmittelbarkeit nicht ausgesprochen oder nachkonstruiert werden; denn alles Aussprechen oder Nachkonstruieren = Begreifen, ist in sich mittelbar"(114f).

Damit wird ein Unterschied getroffen zwischen der Art, wie der Einheitspunkt des absoluten Wissens in der lebendigen Realität existiert, - und der Art, wie er in einem Begriff ausgesprochen wird.

Zugleich wird festgestellt, daß die Unmittelbarkeit des Einheitspunktes nicht in den Begriff gebracht werden kann.

Eine derartige Einheit, die über den Bereich des Begriffs hinausliegt, ist aber dem Begriff notwendig unbegreiflich; denn sie ist ja gerade durch ihre gedankliche Konzeption jenseits der möglichen Reichweite des Begriffs gerückt.

"Also da Nachkonstruieren Begreifen ist, und dieses Begreifen hier, als an sich gültig, ausdrücklich sich selber aufgibt; so ist hier eben das Begreifen des durchaus Unbegreiflichen, als Unbegreiflichen vollzogen"(115).

Es ist hier streng auf die Formulierung zu achten: Nicht "Unbegreifliches" wird hier "begriffen", sondern es wird begriffen, daß das "Unbegreifliche" eben unbegreiflich, d. i. nicht-zu-begreifen ist (Unbegreifliches als Unbegreifliches). Könnte man das "Unbegreifliche" nicht in dieser seiner Eigenart dem Begreifen gegenüber erfassen, so wäre auch nie zu erkennen, daß es sich schlechthin nicht begreifen läßt. Mit anderen Worten: Formal kann durchaus begriffen werden, daß etwas, das per definitionem radikal der Möglichkeit des Begreifens entzogen wird, eben - falls es existiert - schlechthin ein Nicht-zu-begreifen-des sein muß. Ein positiver begrifflicher Inhalt des so geschaffenen Begriffs des "Unbegreiflichen" entsteht dadurch aber nicht. Es wird nur gesagt: Jeder mögliche Inhalt, der diesem Begriff entspricht, wird als Nicht-Begreifliches zu klassifizieren sein. Und begriffen ist am Begriff des Unbegreiflichen lediglich (dies aber auch in aller Schärfe): "Wenn es seinem Wesen nach Unbegreifliches gibt, dann ist es eben schlechthin nicht zu begreifen".

Fichte setzt nun ein solches Unbegreifliches als existent an; Nämlich die Aktualität des absoluten Wissens.

I.3.

Und mit dieser Voraussetzung eröffnet sich nun ein Weg¹⁷⁹⁾, die starre Antithetik "Wandelbares/Unwandelbares" zu überbrücken. Denn unter dieser Voraussetzung des "absoluten Wissens" als eines im Begriff nicht Ausdrückbaren kann jene Position, die im Begriff des Unwandelbaren gegeben war, nicht das aktuelle "wissen" selbst und unmittelbar gewesen sein.

Damit zeigt sich eine neue Position der W.-L., die über die der beiden ersten antithetischen Positionen hinausliegt. Diese neue Position entzieht sich allerdings ihrer Definition nach einer unmittelbaren Beschreibung. "Nachkonstruiert und ausgesprochen" kann diese Position der "organischen Einheit"(115) beider nur in einer doppelten Bewegung des Begründens werden: "daß man nämlich ausgehe von A [= Unwandelbares], und zeigend, es könne dabei nicht bleiben, den Punkt daranknüpfen [= das disjungierende, "Wandel" schaffende Moment]; oder ausgehe vom Punkte, und, zeigend, es könne dabei nicht bleiben, A daranknüpfen"(115). Die neue Position ist also die des wechselseitigen Verknüpfens beider. So, daß einmal A, das andere Mal der "Punkt" in dieselbe Funktion des zugrundeliegenden Ausgangspunktes gesetzt werden.

In dem Zuordnungsschema von E und $\sim E$ nimmt diese neue Position folgende Gestalt an:

A, als Ausdruck der absoluten Einheit, ist somit durch das Zeichen E wiederzugeben. Der Disjunktionspunkt (mit seiner spaltenden Zweifelt) erscheint von A abgehoben, muß darum schematisch, als nicht Zeichen der "Einheit", mit $\sim E$ gekennzeichnet werden.

Nun kann es im direkten Gegensatz zu I.1/2, bei keinem von beiden "bleiben". Weder das eine Gegebene (der Begriff der Einheit, = E), noch weniger das andere (der Begriff des Wandelbaren, der "Sonderung"(116), d. i. der Nicht-Einheit) vermag für sich die wahre Aktualität der unbegreiflichen Einheit auszudrücken. Vielmehr wird diese erst durch ihre gegenseitige Bezogenheit für das Begreifen aktuell. Beide sind von einem (unbegreiflichen, unsichtbaren) Dritten her als gesetzt gesehen und zwar "in demselben Schläge", d. h. keines isoliert für sich selber, sondern jedes in einem spezifischen Bezug auf das andere. Dieser Bezug besteht darin, daß beide sich als voneinander abhängig zeigen: 1. Etwas als "Nicht-Einheit" zu erkennen, ist nur möglich, wenn der Begriff "Einheit" bekannt ist. $\sim E$ ist also abhängig von E, was den Modus $E \sim E$ ergibt. 2. Damit der Begriff der Einheit (E) als in Differenz zu einem anderen stehend gesehen werden kann, ist erforderlich, daß ein solches anderes existiert, dessen Faktizität dem Begriff der Einheit negativ gegenübertritt ($\sim E$); die Erkenntnis, daß "Einheit" ein Begriff unter anderen

I. 3.

ist, mit dem nur "be-zeichnet", nur "be-deutet" wird, ist also abhängig von der Existenz eines zur Einheit negativen Begriffs. Das entspricht schematisch dem Modus $\sim E_E$. Zudem hat sich das Bild gegenüber I. 1/2. grundlegend dahin geändert, daß jetzt gesehen wird, daß beide E_E O (E und $\sim E$) als Begriffe nicht in sich selber gründen, sondern von der unbegreiflichen Aktualität des "wissens" erzeugt sind (116). Die Selbstbegründungsmodi E_E und $\sim E_E$ sind also in dieser Überlegung nicht angewandt. - Nun scheint hier jedoch ein Mangel im angewandten Schema der Klassifizierung in Erscheinung zu treten, denn es besteht keine Möglichkeit mehr, diesen "dritten" Grund schematisch besonders darzustellen. Das ist jedoch kein Mangel, sondern entspricht genau der Definition Fichtes, daß dieser Grund, daß aktuelle "wissen", überhaupt nicht direkt dargestellt werden kann, denn alles schematische Nachkonstruieren "ist in sich mittelbar" (115). Dieser Grund ist in aller Strenge als "nichts gesondertes" gesetzt, und kann darum in einem zutreffenden schematischen Bild auch nicht gesondert in Erscheinung treten. Dennoch "fehlt" er nicht, sobald das Schema richtig nachvollzogen wird: denn er ist nichts anderes als das aktuelle "wissen", und dieses "wissen" ist sofort aktuell mit da, wenn "gewußt" wird, daß in dem vorliegenden Schema I. 3. E und $\sim E$ als gegenseitig diese ihre spezifische Abhängigkeit bedingend gesetzt sind.

Das Ganze erhellt noch aus einer anderen Überlegung: Der Grund ist hier in I. 3. als unbegreiflich gesehen. Nun ist das Unbegreifliche aber per definitionem nicht durch den Begriff zu fassen; jeder Versuch dazu ist deshalb schon von vornherein in einen prinzipiellen logischen Widerspruch verwickelt. Wenn deshalb eine begriffliche Beschreibung dieses Grundes versucht wird, so kann dies nur geschehen, indem der spezifische Widerspruch, der hier entsteht, in aller Schärfe gefaßt wird. Dieser Widerspruch tritt hier schematisch als das Gegenüber der gegensätzlichen Modi E_E und $\sim E_E$ in Erscheinung. Darin liegt auch das Neue gegenüber I. 1/2: In I. 1/2 standen sich nur E und $\sim E$ materialiter entgegen, die Abhängigkeitsart war dort beidemale dieselbe; hier in I. 3. sind nun die beiden Positionen E und $\sim E$ "synthetisiert", aber um den Preis, daß sich nun zwei Abhängigkeitsarten inhaltlich entgegensetzen.

I. 4.

Die Position des "Lichtes" (117-119, 129-130, 137-138)

Durch den methodischen Ansatz mit dem Moment der "Unbegreiflichkeit" gelang es zwar, die starre Antithetik des Wandelbaren/Unwandelbaren als bloß

I. 4.

begriffliche, nicht jedoch absolute Antithetik zu relativieren. Jedoch stellte sich damit für jeden weiteren Versuch des diskursiven Begreifens das Problem der "Unbegreiflichkeit" hindernd ein. An diesem Problem setzt darum auch Fichte sogleich ein. Und zwar wird die Frage nun so gestellt: Wie und unter welcher Voraussetzung ist es denn denkbar, daß es "Unbegreiflichkeit" für das Bewußtsein gibt?

In I. 3. wurde mit dem Begriff des "Erzeugens" operiert; in der Weise, daß gesagt wurde: sowohl der Begriff der Einheit, wie auch der der Nicht-Einheit samt ihrem spezifischen gegenseitigen Bedingungszusammenhang seien von einem anderen, Unbegreiflichen erzeugt. Nun schließt jedoch das Moment des "für sich bestehens", das der absoluten Einheit beigelegt ist (114), das Erzeugen eines anderen aus: Denn das Absolute wäre nicht das absolut Eine, wenn noch ein anderes da wäre.

Nun ist aber alles Begreifen immer ein Erzeugen von Einsichten, Erkenntnissen usw. für das Bewußtsein, die zuvor im Bewußtsein nicht vorhanden waren; alles Begreifen ist stets ein Akt, der ein bestimmtes Resultat zur Folge hat, das zuvor in dieser Weise nicht existierte. Fichte setzt darum "Begriff" und "Konstruktion" (= erzeugen) synonym (117).

Der Gedanke, etwas bestehe nur für sich, sei unwandelbar dasselbe und verändere seinen Zustand nicht durch andere Konstruktionen, läuft also dem "konstruktiven", Neues erzeugenden Wesen des Begreifens direkt zuwider und negiert die Seinsart des Begreifens. Die Tatsache nun, daß man durchaus begreifen kann, daß in einem solchen unwandelbaren, statischen Fürsichbestehen ein Begreifen nicht statthaben würde, weil eben überhaupt nichts geschieht, setzt 1. voraus, daß man weiß, was Begriff ist, und 2. daß man weiß, was nicht-begreifen-können ist (nämlich u. a. Fehlen von Geschehen, Leblosigkeit).

Damit also überhaupt etwas als "unbegreiflich" einleuchten kann, sind 3 Momente erforderlich: 1. Dasjenige, was als "unbegreiflich" klassifiziert wird, 2. Das Moment des Begreifens, 3. Das Moment der Negation des Begreifens. Der Begriff erkennt also eine "Unbegreiflichkeit" daran, daß er selbst negiert wird.

Nun ist aber Negation, - die "Vernichtung"(117) -, die Umkehrung von "Erzeugung", ein Geschehen, aus dem Veränderung resultiert. Negation ist also in einem absolut Unwandelbaren, Unveränderlichen ebensowenig denkbar wie Konstruktion. Also kann das absolut Unwandelbare durchaus nicht Grund der Vernichtung des Begriffs, d. i. auch nicht Grund einer Unbegreiflichkeit sein: "Dies beachtet, und daher von diesem Merkmale abstrahiert, bleibt

I. 4.

Nichts an der [absoluten] Einheit übrig, als die Absolutheit, oder das reine Bestehen für sich" (117). Damit ergibt sich eine neue Einsicht der W.-L.:

"Das Absolute ist nicht an sich unbegreiflich; denn dies hat keinen Sinn; es ist nur unbegreiflich, wenn der Begriff sich an ihm versucht" (118).

Woher rührte dann die Negation des Begreifens? Daraus, daß erkannt wurde, daß unmittelbar "einleuchtete"(117), was der Gedanke, die Idee eines "Unwandelbaren" im Blick auf das Begreifen bedeutet. Das "Licht" also, das durch diese Erkenntnis über das Verhältnis von Unwandelbarkeit zu Begreifen aufging, war der Grund für die Negation. In der "Helligkeit" dieser Einsicht erfaßte der Begriff seine eigene Kontingenz, begriff sich selbst als nicht das Absolute, und das unwandelbare Absolute als ein anderes denn nur Begriff. Da aber aus dem Unwandelbaren keine Veränderung resultiert, - also auch nicht die Veränderung, die eine neue Erkenntnis im Bewußtsein bedeutet -, andererseits der Begriff das Materiale dieser Erkenntnis nicht aus sich haben konnte, so muß für die Erzeugung dieser Erkenntnis ein Grund angesetzt werden, der sowohl vom absolut Unwandelbaren wie vom Begreifen zu unterscheiden ist. Diesen Grund nennt Fichte das 'absolute Licht'"(118).

Es kann wieder untersucht werden, in welchem schematischen Abhängigkeitsverhältnis sich unter diesem neuen Aspekt die Zusammenhänge zeigen.

Die Zuordnung von E läßt sich an dem Satze treffen: "So ist nun das reine Licht als der Eine Mittelpunkt und das Eine Prinzip sowohl des Seins als des Begriffs durchdrungen"(118). Ihm ist also eindeutig E beizuordnen, da es hier als die wahre Einheit alles Disjungierten gesetzt ist.

Ferner zeigt sich das Licht "in sich selber als Genesis"(118), es erzeugt sich selber als "Licht" und als Grund seines unmittelbaren Daseins als Licht.¹⁸⁰⁾ Der Begründungsmodus E ist somit angewandt.

Zugleich ist Voraussetzung der "Realisation [= des Ins-Dasein-tretens] des absoluten Lichtes", daß der Begriff gesetzt ist. Begriff, als nicht das Licht, ist hier als $\sim E$ zu setzen. Da er sich als Bedingungsgrund für das Dasein des Lichtes (seine Gegebenheit im Bewußtsein) zeigt, ist also der Modus $\sim E_E$ verwandt. (Das Licht an sich ist in sich selbst gegründet; seine Erscheinung als Licht im Bewußtsein, d. i. daß es als das begriffen wird, was es ist, setzt jedoch das Vorhandensein von Begreifen voraus.)

I. 4.

Dagegen ist nicht gesagt, daß das Licht auch Grund des Daseins von Begreifen sei. Der Modus $E \sim E$ ist somit nicht gegeben. Die späteren Argumentationen werden zeigen, daß in der spezifischen Bestimmtheit, in welcher das Licht hier gegeben ist, der Begriff auch gar nicht verankert werden kann.

Dagegen liegt zugrunde, daß der Begriff sich hier selbst als "Begriff" begreift. Diese Erkenntnis also durch ihn selbst bedingt ist; womit der Bedingungsmodus $\sim E \sim E$ gegeben ist.

Ergeben hat sich also mit der Position des "Lichtes", kurz formuliert:

1. Das "Licht" zeigt sich als Grund der positiven Erscheinung des "Fürsichbestehens" und "Auf-sich-gegründetseins" (E_E). 2. Voraussetzung, daß es sich so zeigt, ist aber die Gegebenheit des Begriffes ($\sim E_E$). 3. Unbestimmt geblieben ist jedoch, in welcher Abhängigkeit der Begriff $\sim E_E$ außer der Relation auf sein unmittelbares Vorhandensein sonst noch steht.

Die nächste Aufgabe wird also sein, die Herkunft des Begriffes näher zu untersuchen.

I. 5.

Die Position des "Durcheinander" (119-122, 130f, 139-152)

Die "Unbegreiflichkeit", die in I. 3. eingeführt wurde, wurde in I. 4. in ihre einzelnen Momente aufgelöst: Begreifen, Negation, Faktizität. Die Faktizität der Negation wurde als Setzung durch die absolute Genesis des Lichtes erklärt. Die Frage ist nun, woher rührt die Faktizität der Kenntnis des Begreifens? Woher weiß das Bewußtsein, was es als Begreifen anzusprechen hat? Denn es wurde ja vom Unwandelbaren gesagt, dies könne nicht Erzeugen von Erkenntnis (= Begreifen) sein. W i e erfährt das Begreifen, was es zum Unterschied von anderm selbst ist?

Fichte reflektiert zunächst darauf, unter welchen formalen Umständen die ganze bisherige Einsicht zustande kam: "Soviel ich mich, und ich denke wir alle uns erinnern, ging dieses so zu, daß wir die Begriffe und Prämissen, von denen wir ausgingen, frei konstruierten, sie eben so frei an einander hielten, und in diesem Aneinanderhalten von der Überzeugung ergriffen wurden: sie gehörten schlechthin zu einander, und seien nur eine unabtrennbare Einheit" (120N).

Zunächst ist hieran bemerkenswert, daß Fichte jetzt wieder bis zum Anfang der gesamten bisherigen Untersuchung zurückgreift, - ja, genauer noch: bis

I. 5.

vor den Anfang der Argumentation, indem er auf die prinzipiellen Bedingungen reflektiert, die einen solchen Anfang überhaupt erst ermöglichen. Dieser Rückgriff auf das Ganze der bisherigen Argumentation ist ein deutliches Zeichen dafür, daß es nun zentral um das "vereinigende" fünfte Moment des bisherigen Standpunkts geht (vgl. o. S. 43 ff).

Diese generelle Bedingung, die ausnahmslos und unterschiedslos galt, unbeschadet welchen Inhalt die einzelne Argumentation jeweils hatte, war: Jeder Hörer, der gedanklich überhaupt richtig folgte, muß sich erst zum Denken der Prämissen der gesamten Einsicht entschlossen und dies Durchdenken dann auch realiter vollzogen haben. Solange vom Einzelnen nicht begriffen wird, hat er eben in der fraglichen Beziehung nicht begriffen. Das reale freie Denken (Begreifen) des Einzelnen erscheint somit also *conditio sine qua non*, damit die erzeugte Einsicht für ihn auch wirklich da ist, in ihm und für ihn existiert.

Die Präzisierung "freies Denken" ist dabei mit vollem Gewicht zu nehmen. Denn die Bedingung, die von Fichte an dieser Stelle benannt ist, schließt das Moment des "freien Entschlusses", der durchaus auch unterbleiben könnte, als notwendiges, konstitutives Element mit ein. Wenn jemand zu der Einsicht gelangt ist, ein bestimmtes (geistiges) Ziel sei nur unter gewissen Voraussetzungen zu erreichen, so bedeutet diese Einsicht noch keineswegs, daß es nun automatisch, in einem unaufhaltsamen Kausalprozeß, zur Verwirklichung dieses Zieles kommt. Es bedarf durchaus noch des persönlichen Entschlusses, um die "praktischen Konsequenzen" tatsächlich zu ziehen. Es dürfte kaum jemand geben, der nicht an sich selbst schon erfahren hat, daß man die Umsetzung einer Erkenntnis in die Tat auch sehr wohl unterlassen kann.

Diese Bedingung wird jedoch im Folgenden noch nicht unmittelbar thematisch. Mit ihrer speziellen Erörterung wird sich erst der an Vortrag 15 anschließende Teil der W.-L. zu befassen haben (vgl. u. S. 93 ff).

Dagegen wendet sich Fichte der zweiten, für die gesamte bisherige Erörterung ebenso generellen Bedingung zu: Der generellen Voraussetzung, daß es überhaupt "Einsehbares" gibt. Denn wenn überhaupt nichts da ist, was eingesehen werden kann, so reicht der beste Entschluß zur Einsicht nicht aus, eine Einsicht realiter zustandezubringen. "Wir" wollten einsehen, - damit wir aber bewußt nach Einsicht trachten können, ist es notwendig, daß wir überhaupt wissen, daß wir einsehen können. Das meint Fichte, wenn er formuliert: "Dieses Wir [=der bewußte, freie Entschluß zur Einsicht] setzt, wie uns gleichfalls einleuchtet, überall schon ein vorhergehendes Wissen"(120).

Es ist klar, daß die Frage des "Einsehens" gegenstandslos wird, wenn es nicht

I. 5.

"Einschbares" gibt. Das Problem des "Einschbaren" muß also systematisch unbedingt zuerst gelöst sein, soll sich die andere Frage sinnvoll behandeln lassen.

Nun stellt sich hier allerdings formal ein Zirkel ein, material die Gefahr eines endlosen Regresses. Denn material kann immer wieder eine neue Einsicht zu diesem Problem beigebracht werden, - theoretisch sind hier bis in alle Unendlichkeit keine Schranken gesetzt (der ganze moderne Fortschritts-glaube baut darauf, daß man, wenn man nur erst eine genügende Menge ma-terialer Daten in Erfahrung gebracht hat, schließlich auch einsieht, wie das "begreifen" vor sich geht und warum es gerade so abläuft, wie es abläuft). Formal ergibt sich jedoch, daß ein solcher Regreß so endlos sein muß, wie eben ein Kreislauf endlos ist, weil formal jeder beliebige Punkt eines Kreises als "Anfang" und zugleich "Ende" des Kreises angesehen werden kann. Denn der Zirkel ist schon von vornherein durch die Problemstellung geschlossen: Wenn ein mögliches Substrat für eine zukünftige Einsicht theoretisch ange-nommen wird, so ist dies Substrat gesetzt als noch nicht in der Einsicht, aber doch existent. Das bedeutet aber, daß seine Existenz, da sie noch nicht in der Einsicht ist, auch nicht eingesehen ist; es existiert somit schlechthin kei-ne Einsicht über die Existenz eines solchen selbständigen Substrates. Wenn aber etwas eingesehen ist, so folgt daraus lediglich, daß es in der Einsicht ist, - nicht jedoch, daß es schon außerhalb und vor der Einsicht war. Es könn-te ja totaliter von der "Einbildungskraft" bloß erdichtet worden sein. Mit an-deren Worten, die Einsicht vermag a limine nie unmittelbar das reine Sub-strat für bloß mögliche, noch nicht vollzogene Einsicht einzusehen; denn in dem Augenblick, wo es eingesehen ist, liegt es nicht mehr v o r, sondern immer schon i n der Einsicht.¹⁸¹⁾

Es besteht jedoch durchaus eine Möglichkeit, dieser Schwierigkeit Herr zu werden: Unter der Annahme nämlich, daß die Einsicht sich selbst einzusehen vermag als das, was sie in ihrer wahren und tatsächlichen Existenz ist: "ein-sehen von ...". Sobald diese Möglichkeit angesetzt wird, ist klar, daß die Einsicht sich gar nie als ein solcher Bezug erkennen könnte, wenn sie nicht wirklich auf ein solches Substrat eines "Einschbaren" bezogen wäre und wenn sie nicht tatsächlich in einem kontingenten Verhältnis dazu stünde.

Dieser theoretische Ansatz der strengen Möglichkeit von Selbst-Erkenntnis hat nun eine besondere Konsequenz. Solange man Erkenntnis nur als Erkennt-nis von Objekten ansetzt, die ihr gegenüber völlig selbständig und unabhän-gig existieren, besteht immer die faktische Möglichkeit, alle Aktivität im

I. 5.

Erkenntnisvorgang der "allein wahren" Objektwelt zuzuschieben. Sobald aber angesetzt wird, das Erkennen könne auch rein sich selbst erkennen, muß auch unbedingt eine selbständige Aktivität des Erkennens mit gesetzt werden. Denn in diesem Fall ist das Erkennen selbst sein einziges "Objekt". Die spezifische Aktivität, die Erkenntnis erzeugt, muß also in jedem Fall eben hier vom Erkennen selbst ausgehen. Denn wäre das Erkennen an sich selbst leblos und inaktiv, so wäre es dies "objektiv" wie "subjektiv" und es käme in diesem Fall kein Erkenntnisakt zustande. Das Erkennen (bzw. die Einsicht) würde also nie erkennen (bzw. einsehen), daß es "Erkenntnis" (bzw. Einsicht) ist.

Genau auf diese Überlegung zielt Fichte jetzt ab: Hätte das Begreifen keine eigene Aktivität, kein eigenes, von allem sonstigen "Objekt" unabhängiges "Leben", so könnte es sich nie selbst begreifen und könnte damit auch nie begreifen, daß etwas in Differenz zum "begreifen" steht, weil es nicht wüßte, was "begreifen" ist. Das gesamte bisherige Resultat der W.-L., - das aufgestellte "Grundgesetz" des Wissens: Soll es zum "reinen Licht" kommen, "so muß der Begriff gesetzt und vernichtet, und ein an sich unbegreifliches Sein gesetzt werden"(119) -, hing also ab von der Voraussetzung, daß der Begriff selbständiger Grund seines Sich-Begreifens war (120). "Irgendeinmal muß doch der Begriff, falls er erzeugt wird, schlechthin und durchaus durch sich selber sich erzeugen"(120).

Damit ergibt sich: Die Faktizität des Begriffs (d. i. das Bewußtsein von der Existenz von "begreifen"), nach deren Grund oben gesucht wurde, hat also ihre Wurzel nicht in einem anderen (in einem nicht-begreifen), sondern allein im Begreifen selbst.

Da nun ferner das Begreifen des Begriffs ein vollkommenes "begreifen" war, so ergibt sich daraus auch, daß das "Objekt" zu dem reinen Akt des Begreifens nicht das mindeste beisteuert. Das Objekt ist nicht die Ursache dafür, daß es begriffen wird; das leistet allein die spezifische Aktivität des Begreifenden. Insofern erzeugt auch die Objektwelt absolut kein Begreifen. Was die Objektwelt beisteuert, ist vielmehr das materiale Substrat für den reinen Akt des "begreifens", den Inhalt des jeweiligen "Begriffs".

Auf die Argumentation der W.-L. selbst angewandt bedeutet dies: Allem Bisherigen lag in unterschiedsloser Gemeinsamkeit die erzeugende Aktivität des reinen "begreifens" zugrunde. Und auch das "Licht" war überhaupt erst dank dieser Aktivität für das Bewußtsein da. Es war also in I. 4. gar nicht in der Form vorhanden, wie es gedacht wurde, als absoluter selbständiger Grund seiner Existenz, sondern als in seinem Dasein auf ein anderes, nämlich den Begriff gegründet.

I. 5.

Das, was dort gegeben war, konnte also unmöglich das ursprüngliche Licht gewesen sein (denn dies gründet sich absolut nur auf sich selber), sondern nur ein "Repräsentant", eine gedankliche Vorstellung von diesem Lichte gewesen sein.

Damit ändert sich der ganze Stand gegenüber I. 4. dahin:

1. Der Begriff erfaßt sich durch seine Selbsterkenntnis als nicht der absolute Grund, sondern als kontingent, von einem solchen Grund abhängig.
2. Er erfaßt sich jedoch als selbständiger, autonomer Grund eines jeden Aktes von "begreifen".
3. Er erfaßt, daß er nur durch diesen Akt überhaupt etwas in sich hat, etwas kennt und weiß; und daß auch das Vorhandensein des Wissens vom absoluten Grund von diesem Akt abhängt.

Fichte führt zur Verdeutlichung hier den Begriff des "Bildes" ein: Der spezifische actus des "begreifens" zeigt sich als die generelle Einheit des Bewußtseins, als jenes e i n e Moment, durch das Bewußtsein erzeugt wird. Er ist also die absolut eine Bedingung, die für alle Erzeugung von Bewußtsein gültig ist. Diese absolute Einheit des Bewußtseins (die genetische Lebendigkeit des "begreifens") ist nun ihrerseits Bild für die absolute Einheit (= das Absolute)(141). Das Bild ist selbst nicht das, wofür es steht, sondern es ist die Darstellung jenes andern, das auch ohne Bild für sich besteht, des "Abgebildeten". In dieser Weise faßt Fichte das Verhältnis zwischen der Darstellung des absoluten Grundes durch den Begriff und der Unmittelbarkeit des absoluten Grundes.

Indem der Begriff sich selbst erkennt, kann er auch seinen Anteil am Begriff der absoluten Einheit erkennen; Er selbst schafft durch die Erkenntnis seiner selbst den Begriff einer absolut gültigen Einheit (E). E, als Begriff der Einheit, steht hier also in der Funktion der Folge. Insofern er sich nun als Grund dieser

E	O	Folge von ihr unterscheidet, ist er nicht das E, das durch
$\sim E$	T	ihn erst geschaffen wurde. Das ergibt den Modus $\sim E_E$. An-
$\sim E$	T	dererseits aber muß der Begriff erst den Begriff "Einheit"
$\sim E$	T	erzeugt haben, damit er sein genetisches Erzeugen überhaupt
$\sim E$	T	darauf beziehen und die beiden voneinander absetzen kann.
$\sim E$	T	Das Vorhandensein von E ist also umgekehrt die Bedingung,
$\sim E$	T	daß der Begriff das Erzeugen vom Erzeugten unterscheiden
(4)		kann als nicht das Erzeugte (als $\sim E$). Erst durch diese Un-
		terscheidungsmöglichkeit gewinnt er ja Einblick in die innere
		Struktur seiner Genesis. Die Möglichkeit eines begrifflichen $\sim E$ ist also ab-

I. 5.

hängig von der Gegebenheit eines begrifflichen E, - was den Modus $E_{\sim E}$ ergibt. Erst jetzt, nachdem es möglich ist, den actus des "begreifens" vom Resultat (hier dem Begriff der Einheit) zu unterscheiden, ist es auch möglich darzustellen, daß der spezifische Akt Grund seiner Erscheinung als Akt war: was den Modus $\sim E_{\sim E}$ ergibt.

Der Begriff durchschaut somit die formalen Zusammenhänge seines Erzeugens: nämlich als ein Faßbarmachen des einen durch ein anderes. Deshalb bezeichnet Fichte auch die Einheit des Begreifens als die Einheit des "Durcheinander" (143). Der Begriff erfaßt das Bestehende durch seinen Akt, und seinen Akt als Akt durch das Bestehende.

Damit ist jedoch nur erkannt, wie es vor sich geht, wenn der Begriff sich als lebendige genetische Einheit des Bewußtseins begreift, noch nicht aber, warum er sich gerade inhaltlich qualitativ so begreift. Das heißt, es ist an dieser Stelle der Argumentation nicht sichtbar, worauf sich denn das Quale dieser Einheit des Begriffs gründet. Gesagt ist nur, daß das, was qualitativ in dieser ganzen Einsicht erscheint, das "Licht" (E), nicht in seiner Ursprünglichkeit (als auf sich unmittelbar selbst gegründet, E_E) erscheint, sondern in Abhängigkeit von einem andern. Das bedeutet, daß der Begründungsmodus E_E hier entfällt. (Vgl. o. S. 66f.). Mit anderen Worten: Die Selbstbegründung des absoluten Grundes kann gar nicht unmittelbar sichtbar gemacht werden, die gesuchte absolute genetische "Einheit kann durchaus nicht liegen in dem, was wir, als die W.-L. sehen und erblicken" (133), denn alles, was erkannt wird, ist damit bereits durch das begreifen vermittelt.

Der II. Standpunkt der W.-L. 1804

Die eigentliche Erörterung setzt in Vortrag 9 ein. Jedoch hat der 8. Vortrag bereits weitgehend die Funktion, zu dem neuen Standpunkt überzuleiten. Das kommt auch deutlich in der Bemerkung zum Ausdruck: "Es ist sichtbar, daß unsere ganze Untersuchung einen neuen Standpunkt genommen hat, und wir tiefer eingedrungen sind in den Kern" (151).

II. 1/2.

Antithetik "Licht/Begriff" (153-167)

Fichte hatte in I. 5. erklärt, die Einheit des Begriffes sei Bild der Einheit des absoluten Lichtes. Es erhebt sich jetzt aber die Frage: "Wer berechtigt uns denn,

II. 1/2.

anzunehmen, daß das Abgebildete nur das Licht sein könne, und daß daher notwendig das im Begriff vorkommende Bild das Licht, als sein Abgebildetes, und vermittelt desselben, das andere Divisionsfundament [die x, y, z - Spaltung des transzendentalen Denkens] herbeiführen müsse"? (155).

Nun hat die Frage zwei Seiten: 1. Was berechtigt anzunehmen, daß die Einheit des Bewußtseins Bild des absoluten Lichts ist? 2. Was berechtigt anzunehmen, daß das Absolute nicht im Bilde des Bewußtseins erscheint?

Die zweite Frage hat wiederum ein spezielles Problem, an dem Fichte nun einsetzt: Wie kann das Bewußtsein überhaupt von Nicht-erscheinen wissen? Denn es kann ja nur immer sehen, was erscheint, nie aber, was nicht erscheint. Wie war es also überhaupt möglich zu erklären, der absolute Grund erscheine nie unmittelbar sichtbar für das Bewußtsein? (Vgl. o.S. 63).

Und die Antwort Fichtes: Es kann in der Tat unmittelbar nie gesehen werden, daß etwas n i c h t erscheint (denn wenn es gesehen wird, ist es eben immer schon "erschienen"), - aber es kann mittelbar erschlossen werden aus dem Faktum, daß dem Bewußtsein die Möglichkeit von Erscheinung bekannt ist: Diese Möglichkeit ist im Begriff der "Null", der reinen, leeren Position für eine mögliche qualitative Setzung gegeben. Der Begriff der "Null" bezeichnet nicht absolutes Nichtsein (wie der Begriff des "Nichts"; vgl. u.S. 236), sondern nur ein Fehlen von ganz Bestimmtem, ein Nichtvorhandensein von erwarteten, bzw. möglichen Fakten.

Im vorliegenden Zusammenhang ist das "Null" auf die Faktizität des Begriffs bezogen, auf faktisches Nichtsein von Begreifen: "Absolute Negation des Begriffs, welche für die W.-L., die ihr Wesen im Begriffe hat, wohl ewig = O bleiben dürfte, und nur im Leben zur Position wird" (163).

Das bedeutet: Mit dem "Null" ist hier von Fichte etwas Bestimmtes bezeichnet, nämlich die absolute Negation des Begreifens (das Verschwinden, Aufhören, Nichtsein von "begreifen"). Damit, daß gesagt ist, sie sei ewig Null, ist zugleich ausgedrückt, daß sich die materiale "Leere", die sich hier dem Begriff zeigt, nie mit einem materialen Inhalt für das Begreifen füllen wird, es wird in ihr nie ein faktisches "etwas" erscheinen, das der Begriff als von der bloßen Leere der Position abgehoben und differenziert zu fassen vermag. Es wird hier nie mehr geschehen, als was schon geschehen ist: Das Begreifen von "Null" als der bloßen Möglichkeit von (bestimmter) Setzung, die noch nicht faktisch vollzogen ist¹⁸²).

II. 1/2

Fichte bezeichnet nun das, was sich hier als "Null", d.i. als "nicht etwas", als vielmehr absoluten Ermöglichungsgrund für alles faktische "etwas" im Begreifen, äußert, als "absolutes inneres Leben" des absoluten Lichtes, - zur Unterscheidung von allem "äußeren Leben", d.i. dem Dasein des Lichtes im Begriff.

Das "innere Leben" wird von Fichte durch den Terminus Realität gekennzeichnet: "Der von uns aufgestellte Begriff der Realität, des inneren materialen Gehaltes des Wissens usf., ist daher [seiner rein begrifflichen Struktur nach] nur die Negation der Einsicht, und kommt nur aus ihr"(162).

Da diese Negation aber primär Negation der Kontingenz aller faktischen Einsicht ist, so ist die Realität "in der Wahrheit [...] freilich keine Negation, sondern die allerhöchste Position, welches letztere freilich wieder ein Begriff ist; aber in der Wahrheit begreifen wir es eben auch nicht, sondern wir haben es, und sind es"(162f).

Diese Realität als das absolute Leben ist nun streng zu unterscheiden von der "Objektivität", dem faktischen "Fürsichbestehen und Aufsichberuhen"(163).

Insgesamt ist damit eine neue Antithetik aufgestellt, deren Positionen aus der Faktizität des Begreifens und aus der reinen Negation dieser Faktizität bestehen. Wie sieht die schematische begriffliche Struktur dieser Antithetik nun aus?

Über die Realität sagt Fichte, es sei begriffen worden, daß sie "nur eine und ewig sich gleiche sei"(163). Damit ist eindeutig Identität und, da es sich zugleich um den absoluten Grund dieses Begreifens handelt, auch Selbstbegründung gegeben. Zu entscheiden ist jedoch, welcher Modus von Selbstbegründung hier tatsächlich vorliegt, E_E oder $\sim E_{\sim E}$. Unmittelbar ist das nicht zu sehen, denn sie ist ja nicht direkt, sondern an der Negation "begriffen". Darum ist zuvor festzustellen, welcher Begründungsmodus sonst noch gegeben ist.

Klar ist, daß in der Funktion der "Folge" eine Negation stehen muß; denn das Merkmal des "inneren Lebens" ist innerhalb der von ihm begründeten Faktizität des Begreifens ja allein die radikale Negation aller gegebenen Faktizität. Das kann sich schematisch nur so spiegeln, daß das positiv, faktisch Materiale des Schemas (E) in der Funktion des Abhängigen negiert sein muß, damit die wahre Positivität allein dem ihm vorangehenden Grund vorbehalten ist. Das entspricht dem Bedingungsmodus $E_{\sim E}$.

Soll die hiermit vollzogene Selbstbegründung des absoluten Grundes als eines absolut Positiven auch im Schema sichtbar werden (und sie muß es, da sie in

II, 1/2.

der Fichte'schen Aufstellung der Antithetik ausdrücklich gegeben ist), so muß sie in der Gestalt des Modus E_E erscheinen, denn gegenüber der Faktizität $\sim E$ gilt E als Bild des absoluten Grundes.

E_E	T	
$E_{\sim E}$	T	
$\sim E_E$	O	
$\sim E_{\sim E}$	T	

(5)

Zugleich muß das Schema aber auch noch zum Ausdruck bringen, daß dieses Selbstbegründungsverhältnis eines positiven E_E selbst wiederum nur faktische Erscheinungsform ist, so daß - da $\sim E$ hier für Faktizität überhaupt steht - die Selbstbegründung durch ein identisches Faktum geschah, was schematisch den Modus $\sim E_{\sim E}$ bedingt.

Die Antithetik enthält also wiederum wie I. 1/2. die gegensätzliche Selbstbegründung E_E und $\sim E_{\sim E}$; jedoch mit dem Unterschied, daß durch den Modus $E_{\sim E}$ hier entschieden ist, daß das Gegenüber nicht mehr ein Gegensatz auf derselben begrifflichen Ebene ist, sondern in das Gegenüber von Realität und Faktizität eingegangen ist: E_E ist das Verhältnis, wie es vom Begriff für den lebendigen genetischen Akt in der Realität zu setzen ist (das absolute Leben erzeugt immer nur seine absolute Positivität und "kann nicht anders, denn leben", 163). $\sim E_{\sim E}$ ist dagegen das genetische Verhältnis, wie es begrifflich für die Erscheinungsweise dieser Selbstbegründung in der Faktizität zu setzen ist (als Negation des materialiter Begriffenen).

Dabei scheidet der Modus $\sim E_E$ aus. Denn der springende Punkt dieser Antithetik ist eben, daß die Differenz zwischen "innerem Leben" (Realität) und "äußerem Leben" (Faktizität) am Merkmal der Negation auf der Seite des Kontingenten (der "Folge") sichtbar wird. Der Modus $\sim E_E$ würde gerade dieses entscheidende Merkmal der neuen Antithetik, worin sie sich auch prinzipiell von I. 1/2. unterscheidet, zerstören. Die Dominanz des Verhältnisses $E_{\sim E}$ ist die entscheidende Bedingung dafür, daß Fichte sagen kann, das System der W.-L. habe nun "feste Einheit gewonnen" und sei "vor dem Vorwurfe," daß in seiner Wurzel [dem Realgrund] noch Zweiheit [= $\sim E$] sei", sichergestellt (163).

II, 3.

Die Position des "Durch" (170-177)

Begrifflich hat sich die Position des Lichtes als "Null" ergeben. Sie ist also innerhalb der Faktizität nur noch rein formale Position ohne jeden besonderen faktischen Inhalt.

Um weiterzukommen, kann sich die Untersuchung somit nur an die Position

II. 3.

halten, die in der Antithetik dieser nicht-faktischen Realität gegenübersteht. Das ist nach I. 5. die absolute Einheit der Faktizität, d. i. die Einheit des Begriffs als eines "Durcheinander". Die Struktur dieses Durcheinanders ergab sich aus der wechselweisen Abhängigkeit von E und $\neg E$, dem Begriff der Einheit und der Nicht-Einheit.

Nun ist durch die neue Antithetik festgelegt, daß dem Begriff der Einheit der Vorrang zu geben ist; Sie setzen sich nicht mehr eins durch das andere, sondern das ganze Verhältnis ist durch das gesetzt, was begrifflich absolute Einheit (absolute Realität) genannt werden muß. Damit kann auch nicht mehr von einem bloßen "Durch-ein-ander" gesprochen werden; denn sowohl der Begriff "eins" wie "anderes" sind Fakten, Resultate der absoluten Setzung. Werden sie weggelassen, so bleibt nur noch das spezifische Merkmal des lebendigen, unmittelbaren Aktes im "Durch-ein-ander" übrig, das mit dem Ausdruck "durch" bezeichnet war. Dieses lebendige "innere durchaus unveränderliche Wesen des Begriffs" benennt darum Fichte mit dem Wort "Durch" (168).

Im "Durcheinander" hatte das Wesen des Begriffs noch einen "faktischen Träger": die Konstruktion des Bildes und Abgebildeten, und die Indifferenz der Konsequenz zwischen beiden"(168). Jetzt wird dieser faktische Träger weggelassen und nur noch die reine "Durchheit" betrachtet(168).

In diesem "Durch" liegt "bloß die formelle Zweiheit der Glieder; soll es zu einer Vollziehung desselben kommen, so bedarf es eines Übergebens von Einem zum Andern, also es bedarf einer lebendigen Einheit zur Zweiheit. Es ist daraus klar, daß das Leben als Leben nicht im Durch liegen könne, obwohl die Form, welche hier das Leben annimmt, als ein Übergehen von Einem zum Andern, im Durch liegt"(170).

Nach II. 1/2, ist alle faktische Existenz im Begreifen nur Erscheinung, die ihren Grund nicht in sich qua Erscheinung, sondern in dem "innern Leben" hat, das begrifflich = O ist. Die faktische, begriffliche Existenz eines "Durch" kann also so, wie es als Begriff faktisch ist, nicht in sich gegründet sein, sondern setzt ebenfalls das innere Leben als Bedingung seines faktischen Bestehens voraus: "Existenz eines Durch setzt ein ursprüngliches, an sich gar nicht im Durch, sondern durchaus in sich selbst gegründetes Leben voraus"(170f).

Wenn etwa gesagt wird, x sei durch y geschaffen, so ist y 1. die Voraussetzung für die Existenz von x, 2. aber auch die Voraussetzung, daß überhaupt ein solches Abhängigkeitsverhältnis des x zum y realisiert wird, wie es mit dem Ausdruck "durch" in der Sprache bezeichnet wird. Ohne das y ist somit weder das x noch das Bedingungsverhältnis eines "durch".

II. 3.

In der neuen Antithetik II. 1/2. ist aber der Stand bereits in aller Schärfe der, daß jenes "x", das durch ein "y" geschaffen ist, als die Totalität aller faktischen Existenz bestimmt ist. Existiert also irgend etwas faktisch, so steht es von vornherein, durch das bloße Faktum seiner Existenz, in einem solchen Abhängigkeitsverhältnis zu dem einzig unabhängigen "inneren Leben" (des "Durch"). Ohne dies Verhältnis, dessen Chiffre hier das Wort "Durch" ist, gibt es somit überhaupt keine Existenz. Und darum kann Fichte sagen: "Die Existenz eines Durch kündigt sich hier an, als durchaus absolut und a priori, keineswegs gegründet wieder auf eine andere, ihr etwa vorhergehende wirkliche Existenz" (171). Was also dem Durch allein vorangeht, ist die "Nicht-Existenz" [= die Nicht-Faktizität] des absoluten, inneren Lebens. Was zwischen der Faktizität aller Existenz und dem absoluten Grund dieser Existenz steht, ist das Verhältnis des "Durch". Und darum läßt sich sagen: Falls es zu einem faktischen Existieren kommen soll, so muß auch in jedem Fall ["a priori"] dies Verhältnis (Verwirklichung von Existenz durch das absolute innere Leben) gegeben sein.

Darin besteht die neue Position II. 3., die sich als erste aus der Reflexion über die Antithetik des II. Standpunkts ergab.

Für das formale Schema steht fest, daß dies Durch nur formelle, also keinerlei inhaltliche Zweiheit ausdrückt (170). Zugleich steht auch fest, daß in diesem Verhältnis eine Differenz des Ranges in der Geltung ihrer formalen Positionen ausgedrückt ist. Man kann darum auch sagen: Ausgedrückt ist der reine Begründungszusammenhang als Differenz zwischen einem völlig unbestimmten Begründenden und einem ebenso in allen seinen Möglichkeiten offenstehenden Begründeten; das Durch ist die Differenz im Zusammenhang zwischen einem für den Begriff nicht positiv faßbaren Schöpfungsgrund und einer formalen faktischen Existenz, die eben darum auch nur formell, nicht aber in positiver Faktizität erfaßt werden kann, weil alle ihre mögliche positive Bestimmtheit von der unzugänglichen Positivität des Grundes abhängt. Die beiden Positionen können also beide lediglich in einer negativen Bestimmtheit erscheinen, die alle positive Bestimmung völlig offen läßt. Es kommt also nur der Modus $\sim E$

E_E	O	in Frage, um die "bloß formelle Zweiheit" (170) schematisch zum Ausdruck zu bringen. Das unmittelbare Positive
$E_{\sim E}$	O	besteht hier allein im <u>lebendigen Akt</u> des verstehenden
$\sim E_E$	O	Übergehens von der <u>einen Position</u> als der formalen Bedingung zu der anderen als dem formal Bedingten. Es be-
$\sim E_{\sim E}$	T	steht also positiv und nicht negiert hier lediglich der, sämtlichen 4 Modi gleicherweise zugrundeliegende, Be-

II. 3.

dingungszusammenhang. Und genau dieser Zusammenhang, in seiner durch Negation des besonderen Faktischen isolierten Betrachtung, ist in der Argumentation von II. 3. auch gemeint. Die Argumentation sagte, es müsse zwar von besonderen existenten Fakten ausgegangen werden, damit der gemeinte Übergang für das Begreifen überhaupt erst geschehe (diese besondere positive Faktizität ist im Schema "E"); - aber von dieser Faktizität in ihrer Besonderheit sei abzusehen, sie sei in der erscheinenden Besonderheit zu negieren, damit das Gemeinte, die bloße Formalität eines "Durch", rein hervortrete. Der Modus $\sim E_{\sim E}$ sagt nun auch in der Tat lediglich: "nicht" dieses hier faktisch vorhandene E", und läßt im übrigen völlig offen, was sonst in den von ihm gesetzten formalen Positionen stehen könnte. Es ist klar, daß keiner der anderen Modi dieses völlige Offenbleiben für material faktische Inhalte ausdrücken kann.

Vergleicht man das Schema des "Durcheinander" I. 5. in seiner Struktur mit dem hier vorliegenden Schema des "Durch", so ist unmittelbar zu sehen, was sich durch die neue Antithetik verändert hat: In I. 5. standen die Modi $E_{\sim E}$ und $\sim E_E$ quasi unentschieden nebeneinander. Durch die Dominanz von $E_{\sim E}$ in der neuen Antithetik (s.o. S. 71) wurde die im "Durch-ein-ander" bestehende wechselseitige Setzung des "einen" (E) durch das "andere" ($\sim E$) beseitigt, und es blieb vom Durcheinander nur noch übrig das Moment des reinen "Durch", das auch in I. 5. schon als $\sim E_{\sim E}$ vorhanden war.

In der weiteren Betrachtung geht Fichte nun unmittelbar auf die Darstellung des entscheidenden Hindernisses für die Aufgabe des II. Standpunktes zu. Dies Hindernis ist die (subjektive) Freiheit und ihre Willkür, die ausgeschaltet werden muß, wenn es zu einer absoluten, nicht bloß relativen, zweifelhaften Einsicht kommen soll. Das Problem dieser Freiheit tauchte bereits in I. 5. (o. S. 64) auf. Jetzt geht es allerdings nicht darum, die Existenz von Freiheit zu begründen (das geschieht erst ab Vortrag 16; vgl. u. S. 93 ff), sondern die Willkürfreiheit von der Absolutheit zu unterscheiden.

Bei der Reflexion auf das "Durch" machte sich die Problematik darin bemerkbar, daß sich nur mit Bestimmtheit sagen ließ: Falls es zu einer faktischen Existenz kommen soll, dann muß es auch zu einem Durch kommen. Jedoch ließ sich nichts darüber sagen, ob es denn notwendigerweise überhaupt zu einer faktischen Existenz absoluten Begreifens kommen müsse. Die Überlegung bewegt sich jetzt also auf die Entscheidung zu, ob das alles nur begriffliche Spielerei war, was bisher argumentiert wurde, oder ob die gemachten Voraussetzungen für das faktische Gelten von Wahrheit tatsächlich absolut gültig sind, unabhängig und unberührt von aller subjektiven Meinung.

II. 3.

Mit II. 3. wurde festgelegt, daß alles faktisch Gegebene, das irgend wahrgenommen wird, in einem Abhängigkeitsverhältnis zu einem höheren Grund stehen muß. Dieser Grund ist nicht das "Durch", sondern eine absolut schöpferische Energie (= "inneres Leben"), der sich nicht nur das Erscheinende, sondern auch das "Durch" selbst verdankt.

Fragt man nun, was das "Durch" in dem ganzen Verhältnis, in dem es erscheint, seiner Funktion nach eigentlich ist, so ist festzustellen: Es ist 1. nicht der Grund, - es ist aber auch 2. nicht das resultierende Faktum, - sondern es ist das, vermittelt dessen das Faktum erst zum Faktum wird. Es kann also nur der Akt des Zusammenhängens, der Akt der Erschaffung eines Zweiten (der "Folge") sein. Da es aber wiederum nicht der absolute Grund selbst ist, so bleibt nur noch die Möglichkeit, den Begriff des "Durch" als die äußere Erscheinung der lebendigen inneren Energie zu betrachten. Es ist das "übergehen" (Verbum!) von einem Begriff zum anderen, - und darum als ein bloßes, Zusammenhang sichtbar machendes, also insofern schöpferisches "tun" innerhalb des Begreifens sehr wohl geeignet, als Bild für die Lebendigkeit des absoluten inneren Lebens der "Realität" zu dienen.

Von dieser Position II. 3. aus erscheint also das "innere unveränderliche Wesen des Begriffs" (168), das Durch, als nicht in seiner Unmittelbarkeit objektivierbar (es ist nie das objektive Faktum), sondern nur noch im eigenen, verstehenden Nachvollzug eines Gedankenganges erfassbar, - und wird somit zum Bild für die Nichtfaßbarkeit des absoluten Grundes. Als dieses "Bild" aber ist es in Wirklichkeit actus, nämlich Schaffen, "Bilden" von begrifflicher Faktizität. Und zwar bietet sich dies Bild dar als seiner Substanz nach bloßer reiner Akt, von dessen wesenhafter Einheit sich eine nur "formelle", also nicht substantielle Zweiheit abhebt. Diese Zweiheit zeigt sich als Gegensatz von Begriff (Konstruktion) und von Intuition (die ein schon fertiges Materiale für die Möglichkeit einer Konstruktion voraussetzt). Beides soll aber hier nur formelle Bedeutung haben und nicht eigentlich repräsentativ sein für die wahre Erscheinung des letzten, absoluten Grundes.

Diese eben skizzierte Ansicht bezeichnet nun Fichte als die "idealistische Ansicht" (172). Diese Betrachtungsart schließt von der "äußeren Existentialform" auf das Wesen des letzten Grundes. Sie sieht nur auf das Durch, den reinen Begründungszusammenhang, setzt in den Zusammenhang das Wesentliche des Bildes vom absoluten Grund und erklärt den Inhalt des Begründeten (das Zusammenhängende) als das demgegenüber Unwesentliche, bloß formelle.

II. 3.

Der "idealistischen Ansicht" läßt sich aber mit gleichem Recht eine andere Betrachtungsart gegenüberstellen: die "realistische Ansicht" (174ff).

Sie stützt sich gerade umgekehrt nur auf den unmittelbaren Inhalt (das Zusammenhängende) einer (diskursiven) Erkenntnis und erklärt die Form, in der sich die Erkenntnis vollzog, zum Sekundären, an sich Unwesentlichen. Sie beharrt also darauf, daß auch das Bild des absoluten Grundes in sich faktisch absolute Einheit haben müsse und nicht in eine "substantielle" Einheit und eine "formelle" Zweiheit gespalten sein dürfe. Wenn das Bild wahres Bild sein soll, dann muß es auch als absolute, in sich ungeteilte Einheit erscheinen.

Das Problem ist nun, wie der Gegensatz zwischen diesen beiden widersprüchlichen Ansichten über das Bild des Absoluten zu entscheiden ist. Vom Ziel der W.-L. her muß es zu einer Vernichtung der Zweiheit kommen, und zwar innerhalb der Erscheinung. Es muß also auch zu einer Vernichtung der Zweiheit dieser möglichen Ansichten über die Erscheinungsweise der absoluten Einheit des Grundes kommen. Denn beide behaupten ja bereits die absolute Einheit als das letzte: Die idealistische Ansicht, indem sie die absolute Einheit im Zusammenhang in Reinheit repräsentiert sehen will, - die realistische, indem sie das Bild des Absoluten in dem absoluten, faktisch begriffenen Grund sieht, der sich inhaltlich in der Position des Grundes in dem ganzen Abhängigkeitszusammenhang Grund-Folge zeigt.

Auf dem Weg über die idealistische Ansicht ist hierbei nicht weiterzukommen. Denn für sie ist alle Zweiheit nur formell. Insofern der Idealismus also sich für die einzig richtige Ansicht hält, kennt er überhaupt gar kein Zweites neben sich, sondern sieht in allem "zweiten" nur eins der formellen Momente, die dem von ihm als wesentlich gesetzten Zusammenhang gegenüber überhaupt nicht wirklich sind. Es existiert für ihn im Ernst also das gar nicht, worauf sich der Realismus beruft. Er macht "sogar das Sein des Entgegengesetzten unmöglich" (177).

Für den Realismus existiert dagegen der Idealismus durchaus, denn er läßt ja seiner Devise nach alles gelten, was ihm faktisch bewußt wird. Nur ist der Idealismus für ihn ein unbegreifliches Sein; denn er setzt als Realismus das Entscheidende und Wesentliche gerade in das vom Begreifen unabhängige Bestehen eines Gegebenen (eben der unbegreiflichen Faktizität einer "höchsten, absoluten Position" für das Bewußtsein). Immerhin bleibt damit aber von der Position des Realismus aus die Möglichkeit, einen gemeinsamen Grund für ihn und seinen (unbegreiflichen) Gegensatz zu suchen, - da von seiner Position aus

II. 3.

das Vorhandensein eines wirklichen Gegensatzes wenigstens gesehen wird.

Fichte geht deshalb im Folgenden darauf aus, herauszufinden, worauf sich die "Maxime" des Realismus gründet. Das bedeutet: Er versucht zu ergründen, was den Realismus denn zu solch einer Betrachtungsart eigentlich veranlaßt, - welche bestimmte Einsicht Voraussetzung dafür ist, daß eine freie, bewußte prinzipielle Entscheidung für die Ansicht des Realismus überhaupt möglich wird.

II. 4.

Die Position des "Ansich" (179-186)

Die realistische Denkart "setzt, mit völliger Abstraktion von der Faktizität ihres Denkens, den bloßen Inhalt desselben als allein gültig und schlechthin wahr voraus, und vernichtet nun freilich ganz konsequent alle andere Wahrheit, die darin nicht enthalten ist" (181).

Nun gibt es tatsächlich eine Rechtfertigungsmöglichkeit dieser realistischen Devise durch den Gedanken des "Ansich".

Nimmt man an, daß es etwas gibt, das völlig unabhängig von allem anderen, "an sich", existiert, - also etwas, für dessen Bestehen es völlig gleichgültig ist, ob es gedacht wird oder nicht -, so braucht dieses "an sich" Seiende zu seinem Bestehen auch absolut kein Denken.

Im Gedanken eines "Ansich" wird darum die Notwendigkeit des Vorhandenseins von "denken" negiert. Das Ansich ist der Inbegriff dessen, was auch unabhängig von allem Denken besteht, - und selbst in dem Extremfall, daß überhaupt kein Denken mehr ist, als völlig unverändert weiterbestehend gedacht wird. Dieser Gedanke des "Ansich" vollzieht also hypothetisch, wenn er radikal durchgedacht wird, eine radikale Vernichtung des Denkens. Und daher kommt Fichte zu dem Fazit: "Das Ansich ist zu beschreiben lediglich als das sein Denken Vernichtende" (183).

In dieser Einsicht des "Ansich" besteht die 4. Position des II. Standpunktes. In dieser Position präsentiert sich ein Denk-Inhalt, der von sich aus völlig unabhängig davon bestehend erscheint, ob er überhaupt gedacht wird. Der darum auch unmöglich Produkt des Denkens sein kann; denn er ist gedacht als radikal unabhängig von jedem Akt des Denkens. Wäre er vom Denken abhängig, so wäre er nicht so, wie er unmittelbar ist. Nun ist er aber unmittelbar so, also kann er nicht vom Denken abhängig sein.

II. 4.

E	T	Auf diese formale Denkmöglichkeit eines "Ansich" stützt
E	T	sich die " <u>Maxime des Realismus</u> ", der erklärt: Es ist (alles)
~E	T	so, wie es ist; und ob es gedacht wird oder nicht, ändert da-
~E	T	ran nicht das geringste. Sie zeigt sich somit als der Grund-
~E	T	satz, <u>Gegebenes schlechthin zu affirmieren</u> . Sie läßt im
~E	T	vorliegenden Argumentationszusammenhang allein "den
(7)		<u>Inhalt des eingeleuchteten Satzes</u> , und sonst Nichts gelten"

(209). Und sie nimmt somit beides innerhalb eines bestimm-

ten Bewußtseins von Fakten in gleicher Weise als gegeben hin, Begreifliches

und Unbegreifliches. Die absolute Einheit erscheint für diese Maxime in der

Totalität der existenten Wirklichkeit.

Schematisch läßt somit das Verhältnis, wie es von dieser Position aus sich

zeigt, sich nur als schlechthinnige Affirmation der Totalität der vier mögli-

chen Begründungsmodi darstellen. In dieser vollständigen, reinen Affirmation

von Inhalt(en) liegt hier allein das Wesentliche. Wie dieser Inhalt zu begrei-

fen ist, ist dabei nicht von Belang.

Gegenüber II. 3. wurde hier in einer bestimmten Richtung weiter gegangen:

Dort war im "Durch" die mögliche Genesis von Faktizität aller Art erfaßt

durch beiderseitige Negation des bestimmten materialen Substrates (E), das

zur möglichen Darstellung des genetischen Aktes bereits vorausgesetzt wer-

den mußte. Damit blieben zwar alle sonstigen materialen Möglichkeiten für

Faktizität offen, - aber um den Preis, daß E aus dem Kreis dieser Möglich-

keiten ausgeschlossen blieb (vgl. das Schema o. S. 73). Hier ist demgegenüber

die mögliche Genesis dargestellt durch erschöpfende Affirmation ihrer prinzi-

piellen schematischen Möglichkeiten. Damit ist nun auch das positive E mit

in den Kreis möglicher Fakten einbezogen, die im begrifflichen Bild aus der

absoluten Genesis hervorgehen. Allerdings um den Preis, daß die dominieren-

de Rolle der Negation in II. 3. hier nicht mehr zu erblicken ist.

II. 5.

Die Position des "absoluten Ich" (188-197)

Noch im Rahmen der Erörterung des "Ansich", der Position II. 4., (Vortrag

12, S. 184-187) leitet Fichte über zur fünften Position des II. Standpunktes

durch die Reflexion auf die Bedingung, unter der das faktische Erscheinen des

"Ansich" für das Erkennen steht. Dabei zeigt sich, daß zwar das "Ansich" sel-

ber unabhängig vom Denken ist, - daß aber der Gedanke des Ansich notwen-

digerweise ein reales Denken voraussetzt.

II, 5.

Nachdem einmal in bestimmter Weise gedacht wurde, leuchtete das Ansich aus sich ein. Und somit war darin das Faktum der absoluten Intuition (184) gegeben. Denn das, was mit dem Wort "Ansich" bezeichnet ist, wurde ja nicht vom Denken erzeugt, sondern trat schon fertig (vgl. o. S. 69 : das Moment, das für alles faktische Begreifen immer schon geschehen ist) in das Denken ein; - andernfalls wäre der Gedanke nicht der eines absolut Unabhängigen, absolut vor allem faktischen Denken Bestehenden, sondern der irgendeines Abhängigen gewesen.

Aber, - daß dieses Unabhängige überhaupt im Denken erscheinen konnte, war nur möglich dadurch, daß überhaupt ein Denken war.

Fichte formuliert so: "Die Vernichtung wurde intuiert" (184), d. h. im Denken trat etwas auf, vor dem das Denken im Lichte seiner Selbsterkenntnis zunichte wurde, - "das Ansich [wurde] gedacht" (184), d. h. aus (1.) dem Eintreten jenes "Vernichtenden" und (2.) dem Denken, in das jenes eintrat, erzeugte sich (3.) der Gedanke des "Ansich". Das Ansich selbst repräsentierte sich durch seine Realität in der Erzeugung dieses Gedankens, den es zugleich in seiner an-sich-Gültigkeit qua bloßer Gedanke vernichtete. Das Denken war nur die Materie, in der das Ansich "sich durch sich selbst" konstruierte (184).

Diesen beiden Punkten nun; 1. daß das Ansich sich durch sich selbst konstruierte, nicht durch ein anderes, und 2. daß das Denken dennoch Voraussetzung dafür war, daß diese Selbstkonstruktion erschien, gilt die nächste Betrachtung der W. -L.

Die Antithetik des II. Standpunktes hatte sich somit dahin entwickelt, daß die Existenz eines allein "durch-sich-selbst-Konstruierenden (und -Konstruierten)", eines von allem andern völlig Unabhängigen, feststeht. Und es hat sich ergeben, daß zugleich mit dieser Erscheinung von "absoluter Position" die Erscheinung einer "absoluten Negation" des Denkens gegeben war.

Es besteht aber immer noch ein Widerspruch: Der Voraussetzung nach sollte das Ansich völlig unabhängig von allem anderen erscheinen. Nun erschien es aber bisher tatsächlich nur in einer faktisch gegebenen Abhängigkeit vom Denken. Also kann diese Erscheinung des Unabhängigen noch nicht seine wahre Erscheinung sein, in der es sich zeigt, wie es ist: nämlich total unabhängig.

Nun bietet sich aber eine Möglichkeit an, diesen Widerspruch zu beseitigen: Wenn die Erscheinung des Ansich nicht die Erscheinung eines Fremden

II. 5.

war, sondern die Erscheinung des Denkens, des Bewußtseins selber, so löst sich der Widerspruch in der Tat auf. Er lag dann allein in dem Schein, als sei das "Denken" in seinem Wesen etwas anderes als das, was hier als "Ansich" erschien. Wenn das Bewußtsein das erscheinende Unabhängige selbst ist, so besteht (als Erscheinung) in Wahrheit nichts außer ihm, sondern alles Erscheinende ist nur ein besonderes Moment seiner selbst. Ein isoliertes Moment könnte aber in seiner Bruchstückhaftigkeit nicht repräsentativ für die Vollständigkeit und Absolutheit des Bewußtseins stehen. Der Repräsentant kann darum allein die Totalität des Bewußtseins selber sein. Diese Totalität wiederum kann gar nicht als ein Besonderes neben anderem Besonderen erscheinen, denn die absolute Totalität hat nichts Vergleichbares neben sich. Wenn diese Totalität also für das Bewußtsein in Erscheinung tritt, so kann sie dies nur als absolute Negation alles Besonderen.

Und insofern das Denken, das Bewußtsein selbst, als nur ein Moment neben andern, als nur ein Besonderes neben anderm Besonderen gedacht war, mußte es notwendig in dieser irrigen Bestimmung "vernichtet" werden. Die Vernichtung traf also nicht das Bewußtsein selbst, sondern nur den irrigen Schein, als sei das Bewußtsein nur ein Moment neben anderem.

Und so läßt sich zusammenfassend sagen, daß die Erscheinung des Bewußtseins in sich selbst, das "Selbst-Bewußtsein", sich nur als absolute Negation alles besonderen Bewußtseins-Inhalt^es vollziehen kann.

Damit ist nun die fünfte Position des II. Standpunktes erreicht. Die Position also, in der die vereinigende Synthesis der gedanklichen Bewegungen zwischen der zugrundeliegenden Antithetik gegeben ist. Fichte kennzeichnet sie durch den Ausdruck: das "absolute Ich" (193). Denn das Wesen des "Ich" ist für Fichte, daß es Bewußtsein-seiner-selbst ist. Und da hier die Position des absoluten Bewußtseins gegeben ist, so handelt es sich entsprechend um die Position des absoluten Selbstbewußtseins, d. i. des absoluten I c h.

Die Antithetik in der begrifflichen Setzung eines absoluten "Null" (s. o. S. 60) ist nun dadurch erklärt, daß eine absolute Position, die keine andere Position neben sich hat, sich selbst im Rahmen anderer (begrifflicher) Positionen nur so erscheinen kann, daß sie jede andere Position (und damit auch alle diese anderen begrifflichen Positionen, "Setzungen") total vernichtet. Am Besonderen, d. h. mittelbar, gemessen, erscheint dieser genetische Akt des Selbstbewußtwerdens als völlige Auslöschung, d. i. Negation alles Besonderen, Partikulären.

II. 5.

Letzteres ist für das exakte Verständnis der W. -L. unbedingt zu beachten: Es handelt sich im genetischen Akt des absoluten Ich keineswegs um reine Negation, sondern um eine ganz bestimmte Negation: nämlich Negation des Partikulären, Mannigfaltigen, in seiner Totalität als eines Mannigfaltigen.

E_E	O	Die schematische Zuordnung ist bei diesem Sachverhalt nicht schwierig. Der springende Punkt der vorliegenden
E	O	Position ist absolute, schlechthinnige Negation alles
$\sim E$	O	Besonderen, alles Disjunctierten. Und das kann innerhalb
$\sim E_E$	O	des Schemas der vier Begründungsmodi nur als Negation
$\sim E$	O	aller vier Modi geschehen. Das Begründungsschema ist in
$\sim E$	O	der Totalität seiner partikulären Möglichkeiten zu negieren.
(8)		

Es handelt sich, wie oben bemerkt, hier um bestimmte Negation. Es kann also nur etwas hier negiert werden, was schon bestimmt ist. Als Totalität wurde das Begründungsschema erst durch die Anwendung der absoluten Affirmation von II. 4. prinzipiell bestimmbar; denn nur bei einer völligen Offenheit für die prinzipiellen Möglichkeiten der Begründung von Mannigfaltigen können diese Möglichkeiten auch in ihrer einzelnen Bestimmtheit in Erscheinung treten. Solange man gegen eine dieser Möglichkeiten die Augen verschlossen hat, kann sie auch nicht in ihrer spezifischen Bestimmtheit erblickt und somit auch nicht als bestimmte Möglichkeit negiert werden. Kann aber eine der prinzipiellen Begründungsmöglichkeiten nicht als bestimmte negiert werden, so kann auch die Totalität dieser Möglichkeiten nicht als bestimmte negiert werden. Es wäre dann durchaus nicht geleistet, was in der Argumentation II. 5. gefordert ist. Mit anderen Worten: Die geforderte Negation ist zu vollziehen als Negation all der Momente, die die Bestimmtheit der gemeinten Totalität ausmachen. Das sind hier eben die das gesamte Schema bestimmenden vier Begründungsmodi.

Vergleicht man die Schemata II. 3-5, so zeigt sich: In II. 3. war die genetische Struktur als Abhängigkeit von (wenn auch nur negativ) Bestimmtem noch nicht prinzipiell negiert, $\sim E \sim E$ war dort immer noch affirmiert. In II. 5. ist dagegen alle genetische Abhängigkeit als Abhängigkeit eines (positiv oder negativ) Bestimmten von einem (positiv oder negativ) Bestimmten negiert; d. h. es sind alle (gegen einander) relativen Begründungsmöglichkeiten verworfen. Das bedeutet jedoch noch keineswegs, daß damit zugleich eine absolute (nicht relative) Genesis verworfen ist. Zurückgewiesen sind hier nur solche Begründungsarten, die sich inhaltlich auf das Schema von E und $\sim E$ reduzieren lassen. Und mehr ist hier durchaus nicht negiert.

II. 5.

Damit ist, wie Fichte sagt, die W. -L. "schon heraufgekommen zu einer umfassenden Einheit"(192). Es ist die absolute Einheit der Erscheinung, d. i. des Bewußtseins. Diese Einheit äußert sich für das diskursive, auf partikulär Besonderes gestützte Begreifen als generelle Negation alles derartigen Besonderen.

Da nun alles tatsächlich im Bewußtsein erscheinende Besondere den Möglichkeitsgrund dieser seiner Erscheinung in eben diesem Bewußtsein liegen haben muß (sonst wäre es ja nicht möglich, daß es im Bewußtsein erscheint), so müssen auch "alle möglichen Disjunktionen und Arten des Bewußtseins [...] aus dem Selbstbewußtsein [der Selbst-Erkenntnis des Bewußtseins]" abzuleiten, d. h. zu entnehmen sein (192). Alles "Sein", das je bewußt wird, muß darum a priori die Möglichkeit seines Bewußtwerdens in seinem gegenüberliegenden Disjunktionsglied (o. S. 50), dem Denken oder Bewußtsein (beides sind für Fichte Synonyma) haben.

Allerdings auch nur seinen Möglichkeitsgrund. Denn die gegenwärtige Argumentation ergab durchaus nicht, daß das Bewußtsein zugleich auch der Wirklichkeitsgrund dieses bewußtgewordenen "Seins" sein könnte.

An dieser Differenz zwischen der Behauptung eines Möglichkeits- und der eines Wirklichkeitsgrundes (vgl. 303f) setzt die "historische Bemerkung" Fichtes an, die er "im Vorbeigehen" an dieser Stelle der Argumentation einfließen läßt. Sie betrifft (193) das "historische" Schicksal der W. -L., - eben das Schicksal, das der W. -L. in der Öffentlichkeit seit ihrer ersten Publikation widerfuhr. Man habe sie nämlich gerade für ein System gehalten, das auf dem absoluten Selbstbewußtsein, dem absoluten Ich, als auf dem wahren Absoluten aufbaue. Wie Fichte wörtlich sagt: "Und keiner der mir bekannten Schriftsteller, Freund oder Feind, hat sich zu einem höhern Begriffe von ihr erhoben"(193). In Wahrheit gibt es kaum ein größeres Mißverständnis der W. -L.. Denn das entscheidende Moment der W. -L. (nämlich ihre "Wahrheitslehre") besteht gerade darin, die unrechtmäßige Anmaßung dieses "höchsten Idealismus", der das Absolute in das Selbstbewußtsein setzt, zu entlarven und ihn zu überwinden.

Fichte erklärt ausdrücklich: "Das hier vorkommende Selbst oder Ich [das sich in der absoluten Negation der Partikularität des Mannigfaltigen äußert] ist mithin das reine, sich selber ewig gleiche, unveränderliche - nicht das Absolute, wie sich bald näher finden wird, aber das absolute Ich"(193). In diesem Ich, dem Bewußtsein, liegt nicht der Grund, "daß Wahrheit Wahrheit ist" (195).

II, 5.

"Das Urfaktum und die Quelle alles Faktischen ist das Bewußtsein. Dieses kann Nichts bewahrheiten, laut des Beweises der W. -L.; wo daher von Wahrheit die Rede sein soll, ist es abzuweisen und davon zu abstrahieren" (195).

III. Die "Wahrheits- und Vernunftlehre"

Die überleitende Argumentation vom II. Standpunkt der W. -L. 1804 zur "Wahrheits- und Vernunftlehre" ist mit Vortrag 14 (198-204) gegeben; die explizite Aufstellung und Formulierung des Inhalts dieses ersten "Hauptteiles" (205) der W. -L. geschieht in der ersten Hälfte von Vortrag 15 (205-208). Die Aufgabe des Vortrags 14 entspricht also in etwa der Aufgabe des Vortrags 8 (vgl. o. S. 68): aus einem Argumentationsstandpunkt wieder herauszuführen, indem gedankliche Momente beigebracht werden, für die der betreffende Standpunkt keine zureichende Erörterungsmöglichkeit hat.

Die Antithetik des II. Standpunktes hatte sich so entfaltet, daß zwei Maximen, zwei gedankliche Grundeinstellungen gegenüber dem Ganzen der Wirklichkeit untersucht wurden. Dabei zeigte sich, daß die eine, die Maxime des Realismus, sich auf das positiv (faktisch) Gegebene stützte, während die andere, die Maxime des Idealismus, sich auf nur negativ Bestimmbares berief.

Die Gemeinsamkeit beider bestand darin, daß beide (etwas) gelten ließen und zugleich (etwas anderes) generell verwarfen.

Ihre spezifische Differenz stammte daher, daß der "Realismus" den Rechtsgrund seiner Negation aus der unmittelbaren (gedanklichen) Positivität des "Ansich" zog (denn es war gedacht als das absolut positiv Bestehende), - der "Idealismus" dagegen ihn der Negativität in der gedanklichen Erscheinung desselben "Ansich" entnahm.

Als Grund dieses beiderseitigen Aneinander von Position und Negation im Gelten-lassen und Nicht-gelten-lassen ergab sich die faktische, unmittelbar lebendige Existenz des Bewußtseins, das "als in seiner Wurzel Selbstbewußtsein" erkannt wurde (192). Es wurde schlechthin als Faktum des Denkens gefunden; Das Selbstbewußtsein ("Ich") kann sich begrifflich unmittelbar selbst nur als die Negation aller besonderen, partiellen materialen Inhalte innerhalb seiner selbst erscheinen (s. o. S. 80).

Die Situation steht damit so: Wenn ein Bewußtsein von "Bewußtsein" (= ein "Ich") existiert, so existiert damit notwendig auch das Bewußtsein einer prin-

zipiellen Negation alles Bewußten; man kann auch so sagen: - so haftet allem diskursiven Bewußtseinsinhalt notwendig eine gewisse prinzipielle Negativität an. Denn das isolierte, von anderem unterschiedene und unterscheidbare Positive im Bewußtsein ist stets "nicht" die Totalität des Bewußtseins, in der allein die "umfassende Einheit" (192) existent ist.

Soll darum die Disjunktion in ein negatives und ein positives Moment an dem einen Absoluten (das schlechthin nur noch eins ist, ohne alle Differenz, auch ohne die Differenz positiver und negativer Form) nicht erscheinen, so ist dies nur möglich, wenn es als unabhängig auch vom Bewußtsein gesetzt wird.

Mit anderen Worten: Damit eine reine Erscheinung des Absoluten möglich ist, eine Erscheinung ohne jede Disjunktion, auch ohne die Spaltung positiv-negativ, die vom Bewußtsein bedingt ist, muß sich die faktische Negation des absoluten Selbstbewußtseins gegen sich selbst kehren und sich selbst vernichten. In dieser Wendung der Negation gegen sich selbst, in ihrer Selbstauslöschung, besteht die einzige gedankliche Möglichkeit, über die Spaltung Position-Negation hinauszukommen. Denn würde etwa argumentiert, die Position vernichte die Negation, so würde damit nur eine Spaltung der Position in ein positives und ein negierendes Moment gesetzt (denn ohne dies könnte sie ja die Negation nicht "vernichten"), - weit entfernt, daß die Spaltung überwunden wäre.

Da nun das Bewußtsein für seine eigene Existenz nicht auf die Negation verzichten kann, - denn es erscheint sich selbst, wird zum "Selbstbewußtsein" (= "Ich") ja nur vermittelt der absoluten Negation (s. o. S. 80) -, so bedeutet das, daß das Bewußtsein vor dem Absoluten sich selbst aufzugeben hat.

Man wird Fichte hier sofort entgegenhalten, daß dies ein unsinniger, praktisch unmöglicher Gedanke sei. Denn wenn das "Ich", das Bewußtsein, sich selbst aufgibt und vernichtet, so ist es überhaupt nicht mehr, hat darum auch kein Wissen und kein "Absolutes" mehr - (wenn es selbst nicht mehr ist, kann es auch nichts mehr haben).

Damit sagt man Fichte nichts Neues, denn er bemerkt ausdrücklich:

"Das Bewußtsein ist in seiner Sichgültigkeit abgewiesen, ungeachtet zugestanden worden, daß wir aus demselben nicht herauskönnen" (198).

Der Einwand hat aber auch der Fichte'schen Argumentation gegenüber keine Kraft. Denn dasjenige, worauf der Einwand sich stützt, das Negative in den Ausdrücken "nicht mehr", "kein Wissen" usw., ist ja gerade durch die Bestim-

nung des Absoluten nicht mehr gegeben. Für Fichte ist das Bewußtsein der Grund aller Negation und alles Negativen. Gibt es aber überhaupt keine Negation mehr, dann gibt es auch nicht mehr die Möglichkeit, von "kein" und "nicht" zu sprechen. Die Ausdrücke sind in einem solchen Fall sinnvollerweise unmöglich. Der Vorwurf der Unsinnigkeit fällt also auf sich selbst zurück. Denn er setzt immer noch das Bestehen eines Negativen voraus. Aber eben diese Voraussetzung der absoluten, unüberwindlichen Existenz eines Negativen ist hier außer Kraft gesetzt und als bloßer Schein deklariert, der keinen Anspruch auf Wahrheit hat.

Man kann darum umgekehrt auch so formulieren: Wenn das Absolute unmittelbar in seiner absoluten Einheit in Erscheinung tritt, so geht ihm notwendig die Selbstvernichtung alles Negativen voraus; und sobald es wirklich erschienen ist, gibt es kein Negatives und keine Negation mehr. Der obige Einwand trifft darum nur für eine solche Situation zu, in der eine Negation und ihr Grund, das (nur faktische) Selbstbewußtsein, noch existiert, - kann aber jene andere Situation, in der es überhaupt keine Negation mehr gibt, von vornherein nicht treffen.

Fichte gibt auch ohne weiteres zu, daß eine solche Beweisführung mit sich selbst insofern in Widerspruch steht, als sie selbst nur mit Hilfe der Negation geführt wird. Aber erstens wird in der Argumentation tatsächlich das getan, wovon die Argumentation spricht, es wird nämlich praktisch die Negation gegen die Negation selbst gewandt (s. o. S. 84), - zweitens kann Fichte diesen Widerspruch erklären, denn die obige Überlegung geschieht ja durchaus in einem faktisch existenten Bewußtsein, muß also notwendig die Spaltung negativ-positiv in sich liegen haben. Die Argumentation kann darum die Realität des Negativen, - die auch das Bewußtseins-Bild von jener "ändern" Situation gleicherweise faktisch durchzieht -, nur so überwinden, daß die Negation in diesem Bild nicht gegen das Bild der Positivität des Absoluten, sondern nur gegen das begriffliche Bild der aktuellen Negation (d. i. gegen den Begriff "Negation") gekehrt wird. Bei der unmittelbaren und unlösbaren Durchdringung von Position und Negation im faktischen Bewußtsein bleibt damit im Bild auch keine Position mehr übrig, denn die absolute Negation wird ja nur greifbar im vollzogenen gedanklichen Verwerfen alles faktisch Positiven. Aber - das ist der andere wesentliche Gedanke: Die wahre Erscheinung des Absoluten vollzieht sich auch nicht in einem bloßen, unverbindlichen Bild von einer solchen Erscheinung, sondern in unmittelbarer Wirklichkeit.

Wenn darum nach einer (vermeintlichen) Abstraktion vom Bewußtsein faktisch "nichts" erscheint (anstatt des Einen Absoluten), so läßt sich in kritischer

Strenge nur sagen, daß dann eben die eigentliche Voraussetzung Fichtes für die Erscheinung des Absoluten, nämlich die Vernichtung des Negativen, überhaupt noch nicht vollzogen ist; - daß also die Abstraktion, so wie sie hier von Fichte konzipiert und verlangt ist, in Wahrheit noch gar nicht geleistet wurde. Ist sie aber gar nicht nachvollzogen worden, so kann man schlechterdings nicht behaupten, sie habe in dem Nachvollzug ein anderes als das vorausgesagte Resultat ergeben. Es gibt dann überhaupt noch kein Resultat.

Die Einsicht in die wahre unmittelbare Erscheinung des Absoluten ist also ihrem qualitativen Inhalt nach so lange bloße, nicht schon verwirklichte Möglichkeit, als sie nicht in all ihrer Konsequenz unmittelbar von einem "Ich" vollzogen ist.

Die W. -L. kann darum dem Bewußtsein nur die formalen Bedingungen angeben, unter denen es zur Überwindung der Faktizität des Bewußtseins kommt. Die eine Bedingung, die Selbstvernichtung seiner Negation, hat das Bewußtsein selbst zu erfüllen. Die andere Bedingung vermag nur das Absolute zu erfüllen: Daß es sich selbst als der eine, höchste, unabhängige Grund zeigt, neben dem kein anderer mehr möglich ist.

Um nun diese zweite Bedingung, die Lebendigkeit absoluter Einheit, als gedanklich berechtigt nachweisen zu können, ist es erforderlich, die Bedingung zu finden, unter der alle "Zweiheit" und "Mehrheit" steht. Denn nur wenn die Wurzel der Vielheit sich formal beseitigen läßt, ergibt sich in der rein formalen Erwägung die Möglichkeit, die Absolutheit der Einheit zu behaupten.

Als Grund aller "Zweiheit" und "Vielheit" hat sich nun das faktische Bewußtsein ergeben. Es sieht seine eigene Position nur vermittelt einer Negation. Erscheint sich also in der Spaltung von Positivität und Negativität. Oder wie Fichte es ausdrückt: Die Einheit ist hier gar nicht unmittelbar gegeben, sondern wird erst dadurch hergestellt, daß Position und Negation ineinanderprojiziert werden (203). Diese "Projektion" geschieht eben durch die Schlußfolgerung, daß die Totalität des Bewußtseins nur als Negation aller Partialität gesehen und bewußt werden kann.

In diesem Moment der Projektion, in der "Übertragung" einer Bestimmtheit von einem auf ein anderes (hier: die Übertragung des Begriffs der "Einheit" auf Position+Negation), erblickt nun Fichte das entscheidende Moment des Bewußtseins, "um deswillen es als ungültig abgewiesen worden"(199).

Und damit eröffnet sich der endgültige Weg zur "Wahrheitslehre": Wenn es

nämlich in Wahrheit zu gar keiner Übertragung der absoluten Einheit kommt und gar nicht kommen kann, weil die absolute Einheit immer und ewig schon in allem ist, so wird es unter dieser gedanklichen Annahme auch formaliter möglich, das Bestehen wirklicher absoluter Einheit zu behaupten. Und die ganze Fragestellung verlagert sich darauf: 1. was dann diese scheinbare "Übertragung" in Wahrheit ist, und 2. wie es dazu kommt, daß ein solcher Schein einer "projectio per absolutum hiatum"(200) entsteht.

Fichte schlägt diesen Weg ein und kommt dabei zu einer neuen Maxime, die sich durch ihre bedingte Form charakteristisch von den Maximen des Realismus und Idealismus unterscheidet: "Wenn die Wahrheit gelten soll, so muß" von allem Effekte des Bewußtseins abstrahiert werden (199). Oder anders gesprochen: Wenn die Wahrheit gelten soll, so muß von dem Schein abstrahiert werden, als könne oder müsse sie (als die absolute Einheit) übertragen werden, vom Bewußtsein erst geschaffen werden.

Diese spezifische Maxime der W. -L. (vgl. 267) stellt formal die Bedingung dar, die zwischen der Position II.5. und der einen Position der "Wahrheitslehre" der W. -L. steht. Ihre Befolgung wird somit zu dem Argumentationsschritt, der aus dem II. Standpunkt heraus zur Einsicht des Absoluten führt.

Wird ihr nun Folge geleistet und von dem faktischen Bewußtsein und seinem spezifischen "Effekte", nämlich der Setzung eines Ansich "als Negation, und Glied einer Relation"(203) abstrahiert, was bleibt dann übrig? "Das Setzen und Bestehen und Beruhen eines Ansich, als Absolutes genommen"(203).

Die Kollegnachschrift (s. o. S.37) hat an dieser Stelle: "Das Sein und Bestehen und Beruhen, energisch und als Absolutes genommen"(203N). Da "energisch" bei Fichte zumeist die Bedeutung "lebendig, kräftig, selbstschöpferisch" hat, stellt die Differenz der Formulierung keine Differenz der Sache dar: "energisches Setzen" ist sich-selbst-erzeugendes und -erhaltendes (d. i. absolutes) Setzen, "Setzen eines Ansich" wiederum ist eben der Lebensakt des Absoluten, die tätige "Energie" seines Seins, nämlich Setzen-seiner-selbst. Die Formulierung in der Nachschrift ist allerdings insofern besser gegenüber der Manuskript-Formulierung, als hier der Charakter der "energisches" Lebendigkeit auf alle drei Ausdrücke (Sein, Bestehen, Beruhen) ausgedehnt ist, was für die andere Formulierung zwar auch gilt, aber nicht so deutlich in Erscheinung tritt. Fichte hat hier offenbar die Formulierung unmittelbar im mündlichen Vortrag in eine bessere Form gebracht.

Das Absolute ist somit also erkannt als lebendiges, genetisches Sein, Bestehen und Beruhen, -"und gesetzt, ich fügte hinzu: [...] Sein und Beruhen auf sich, so wüßte ich nun wohl, daß das Letztere ein bloßer Zusatz zur Verdeutlichung und Versinnlichung [innerhalb einer mit Mannigfaltigem operierenden Vorstellungsweise] wäre, der aber an und für sich gar Nichts bedeutet, und dem innern Wesen des Seins keinen Zusatz gibt zu seiner Vollendung und Selbständigkeit"(203f).

In der 15. Vorlesung wird der "Eine Punkt"(205) der "Vernunft- und Wahrheitslehre" so formuliert:

Das absolute Sein "ist durchaus von sich, in sich, durch sich; dieses sich gar nicht genommen als Gegensatz, sondern rein innerlich, mit der befohlenen Abstraktion [von Selbstbewußtsein und allem Reflexiven, s. 192!] gefaßt [...]. Es ist daher, um uns auf eine scholastische Weise auszudrücken, konstruiert, als ein esse in mero actu, so daß beides Sein und Leben, und Leben und Sein durchaus sich durchdringen, ineinander aufgehen, und dasselbe sind, und dieses dasselbe Innere das Eine und alleinige Sein"(205f).

Außer dieser absoluten Lebendigkeit kann nun "gar Nichts sein"(206). Da es also kein "außerhalb" der Einheit gibt, so sind auch wir in unserer aktuellen Lebendigkeit "das Eine ungeteilte Sein selber, in sich, von sich, durch sich, das schlechthin nicht herausgehen kann zur Zweiheit"(206). Darum ist auch dieses "wir" nicht "bestimmt, oder charakterisierbar durch irgend Etwas, das hier jemandem beifallen dürfte, sondern charakterisierbar lediglich durch unmittelbares, aktuelles Leben [= "leben" verbal!] selber"(206f). Das "sein", die absolute Lebendigkeit, um die es hier geht, "ist nur ein verbales Sein; denn das ganze substantive Sein ist Objektivität [= Glied einer Disjunktion], die durchaus nicht gilt; und nur dadurch, daß man diese Substantialität und Objektivität, nicht bloß dem Vorgeben nach, sondern in Tat und Wahrheit der Ansicht aufgibt [vgl. o. S. 85 f.], kommt man zur Vernunft."(206).

Es ist für das Problem des "Schemas" der W. -L. klar, daß diese Position der "absoluten Einheit" schematisch weiter nicht darstellbar ist. Denn sie ist ja systematisch gerade dadurch entstanden, daß sie von allen Positionen, die etwas anderes darstellen sollen, ohne dies andere unmittelbar zu sein, abgehoben wurde. Die Zeichen "E" etc., die hier im Schema verwandt werden, würden durch ihre bloße Zeichenhaftigkeit, durch ihre stellvertretende Funktion dem durchaus widersprechen, was mit der Absolutheit und unmittelbaren Identität der absoluten Einheit in ihrer obigen Bestimmtheit gemeint ist. Diese Einheit hat keinen Unterschied zu irgend etwas "außer" ihr, sie hat nichts neben

sich; und darum kann sie auch nicht in einem Schema als Glied neben anderen erscheinen. Schematisch würde ein solcher Darstellungsversuch gerade den eigentümlichen Sachverhalt nicht ausdrücken, sondern sein Gegenteil. Die einzige Möglichkeit, der formalen Bestimmtheit der einen, absoluten "Position" (s. 163) gerecht zu werden, besteht darin, sie ausdrücklich von allen möglichen Schemata abzutrennen und zu erklären, sie sei - allem Schein zum Trotz - kein möglicher Bestandteil eines wie auch immer beschaffenen Schemas.

Das Schema hat in der W.-L. nur Berechtigung innerhalb der Phänomenologie, d. i. der Erscheinungslehre (s. 208). Also dort, wo es um Differentes geht und die prinzipiellen Zusammenhänge des Differenten in ihrer abstrakten Struktur deutlich zu machen sind.

Nun ist freilich die Beschreibung, wie sie Vortrag 15 von der absoluten Einheit gibt, sehr wohl ein Teil der W.-L. unter anderen. Aber so wenig die Beschreibung eines Menschen dieser Mensch selbst ist, so wenig ist die Beschreibung der absoluten Einsicht diese Einsicht unmittelbar selbst. Auf diesen Unterschied ist hier sehr wohl zu achten. Es kommt also in der schematischen Betrachtung der W.-L. ganz darauf an, was man betrachtet: Die Textbeschreibung oder das Beschriebene (die aktual vollzogene Einsicht des Absoluten). Seinem Inhalt nach kann das Beschriebene keine unter den 25 differenten Positionen der W.-L. sein, sonst wäre das Eingesehene nicht das absolute "Singulum" (212), als das es beschrieben ist, und die Beschreibung wäre falsch.

Ihrer Form nach dient die Beschreibung jedoch wohl als Teil der Gesamtargumentation der W.-L. und wird als Glied in der neuen Antithetik für das Folgende verwandt. In dieser Beziehung rechnet sie also unter die 25 Hauptmomente der W.-L. Und insofern ist eine Synthesenzählung, wie sie Guérout in Ansatz bringt¹⁸³), völlig berechtigt. (Vgl. o. S. 44, 46).

Guérout zählt den Schritt von der "Wahrheitslehre" zum III. Standpunkt als "Synthese" A³, welche Zusammenfassung in der hier gebrauchten Bezeichnungsart der Antithetik III. 1/2. entspricht¹⁸⁴). Wenn er jedoch den Schritt aus dem II. Standpunkt zur Wahrheitslehre, seine "Synthese E²" damit identifiziert, so entspricht das nicht dem eigentlichen Sachverhalt¹⁸⁵). Der Argumentationsschritt aus dem II. Standpunkt heraus war durchaus keine "Synthese" wie die übrigen; im Vergleich zu den anderen war ihre innere Struktur schematisch quasi asymmetrisch, denn sie enthielt ein Moment, das den

andern fehlt: das prinzipielle Verlassen alles Schematismus. Ihr spezifisches Movens war die Maxime, allen Schematismus des Bewußtseins mit seiner inneren Spaltung zu vernichten (s.o. S. 87); sie führt also aus dem Schema heraus zu einem absolut nicht-schematischen Inhalt und schließt insofern durchaus nicht an die folgende Schematik des III. Standpunkts an. Dazu ist vielmehr ein neuer Akt erforderlich, nämlich eine repräsentierende Rücktransformation dieses Inhalts mittels einer begrifflichen Beschreibung zurück in den Rahmen des Schemas. Erst durch das letztere ist eine Anknüpfung des III. Standpunkts möglich.

Die besondere systematische Stellung des an den II. Standpunkt anschließenden Argumentationsschrittes, die in einer Synthesenzählung, wie sie Guérout in Ansatz bringt, nicht zur Geltung kommt, erhellt auch aus einer wenig später gemachten systematischen Bemerkung Fichtes:

"Mit einem Worte, daß ich Sie dadurch noch tiefer in den systematischen Zusammenhang hineinführe, zwischen [1.] dasjenige Glied, das oben das höchste war in der Erscheinung, die Unterscheidung und Vereinigung des Ansich und Nichtansich, in der ganzen fünffachen Synthesis, und [2.] das absolute innere Sein, als das absolut Realistische [= das "Sein" der "Wahrheitslehre"]", tritt hier [3.] ein das neue Mittelglied des Soll" (226).

Die ganze Aufgabe des im Anschluß an Vortrag 15 beginnenden Teils der W.-L. 1804 besteht nach den weiteren Ausführungen dieser Stelle darin, jenes Movens zu untersuchen, das "soll", das über die beiden Komplementärglieder des Ansich/Nichtansich in die Einsicht der "Wahrheitslehre" führte. So daß also für die innere Systematik die Kluft zwischen dem II. Standpunkt und jener "einzigen Einsicht", dem "Einen Punkte" des absoluten inneren Seins (205) erst nachträglich durch die Argumentationsmomente ausgefüllt wird, die sich nach Vortrag 15 mit der inneren Triebkraft jenes Schrittes zur "Wahrheitslehre" befassen, mit dem: "es soll zur Geltung der Wahrheit kommen".

Es lag also zwischen II. 5. und der Beschreibung der "Wahrheitslehre" tatsächlich ein Sprung, der von der W.-L. erst noch systematisch auszufüllen ist, was die Argumentation nach Vortrag 15 zu leisten hat. Es ist darum nicht möglich, in der schematischen Wiedergabe diesen Sprung einfach durch eine kontinuierliche Synthesenzählung zu übergehen und ihn als gleichwertige Synthese in der Reihe der anderen erscheinen zu lassen. Die Beschreibung seines Resultates läßt sich wohl zur Antithetik des III. Standpunkts synthetisieren (die Synthese A³ Guérout's, s.o. S. 89); er selbst aber, als der Schritt aus der Schematik heraus,

läßt sich nicht als "Synthese" in der Reihe der vorangegangenen Synthesen aufführen (die sog. "Synthese E²" Guéraults, s. o. S. 89).

Die Betonung der Sonderstellung jenes Überschlusses vom II. Standpunkt und der Position des "absoluten Ichs" (II. 5.) weg, hat nicht bloß eine lediglich formale, auf das abstrakte Schema gerichtete Bedeutung, sie ist vielmehr auch äußerst gravierend für die Sache selbst: Für die W.-L. ist dieser Schritt nicht wie die anderen ein Schritt innerhalb des Bereiches des "Scheins", der Phänomene, sondern der eine Schritt, der allein aus der Welt des Scheins in die Welt der Wahrheit führt. Und was hier in der formalen Erörterung als "Sprung" in der Schematik in Erscheinung trat, ist in seiner tatsächlichen Bedeutung nur jenem gedanklichen Verfahren Descartes' vergleichbar, "das auf den ersten Blick als ein ungeheuerlicher Sprung erscheinen muß"¹⁸⁶). Descartes schloß aus der Unvollkommenheit des Bewußtseins auf die Abhängigkeit dieses Bewußtseins von einem "anderen", Vollkommenen. Für Descartes wie Fichte war somit die Selbsterkenntnis des "Ich", das Bewußtsein seiner Nicht-absolutheit, das aus dem Sich-denken rührt, die letzte Position, von der aus dieser Schluß überhaupt möglich wurde. Descartes schließt: "Sum, ergo Deus est"¹⁸⁷) (und dieses "sum" ist seinem Inhalt nach ein "cogito"); bei Fichte geht der Schluß analog von der unmittelbaren Faktizität des "absoluten Ich" (= des absoluten Selbst-Bewußtseins) aus auf die Wahrheit des Absoluten. Bei beiden ist aber dieses Resultat des "Deus" bzw. des "Absoluten" im eigentlichen Sinne gar kein "Bewiesenes", sondern die absolute Voraussetzung dafür, daß so etwas wie "Beweis" überhaupt möglich ist. Für Fichte wird eine Erkenntnis des Mannigfaltigen, der Objekte, d. h. überhaupt wissenschaftliche Erkenntnis und Arbeitsweise erst auf dem "Grund und Boden" der "Wahrheitslehre" möglich (195). Und Descartes formuliert: "So sehe ich klar, daß die Gewißheit und die Wahrheit alles Wissens einzig von der Erkenntnis des wahren Gottes abhängt, so sehr, daß ich, solange ich ihn nicht kannte, von keinem andern Seienden etwas völlig sicher wissen konnte"¹⁸⁸). Weder für Fichte noch für Descartes ist das Absolute ein Denkprodukt, sondern die Voraussetzung alles Denkens und alles Seins. Für beide ist das Denken, das Bewußtsein und das Sein absolut vom Absoluten bzw. Deus abhängig; und für beide gilt auch ebenso unabdingbar, daß das Absolute bzw. Deus absolut unabhängig, also auch unabhängig vom Bewußtsein ist. Die Differenz zwischen Descartes und Fichte setzt genau genommen erst in der weiteren Bestimmung des Verhältnisses vom Bewußtsein (dem "Ich", dem "cogitans") zum Absoluten ein. Descartes erklärt hier ausdrücklich:

"Unser Geist ist [...] derartig geschaffen, daß er das als möglich

erkennen kann, wovon Gott gewollt hat, daß es wirklich möglich ist, aber nicht derartig, daß er auch das als möglich denken kann, was Gott möglich hätte machen können, was er aber unmöglich gemacht hat"189).

Bei Fichte sieht es so aus, als seien die apriorischen Prinzipien des Bewußtseins zugleich auch die allein absolut möglichen. Dabei ist jedoch zu bedenken, daß diese Prinzipien nur die Prinzipien der Erscheinung des Absoluten sind. Das dem Bewußtsein vorauszusetzende Absolute ist jedoch gar kein "Prinzip", sondern der Schöpfungsgrund aller erscheinenden Prinzipien. Und es ist nur per analogiam als Prinzip ansprechbar. Es gilt in der W.-L. unverrückt, daß es für den Maßstab der Bewußtseinsprinzipien lediglich als ein Unbegreifliches zu beschreiben ist: "Wenn der Begriff sich an ihm versucht", so ist es unbegreiflich (118). Ebenso ist es von den vorstellbaren Möglichkeiten des immanenten Bewußtseins aus unmöglich, - es ist reine Negation der Möglichkeiten des Bewußtseins als an sich, absolut gültiger Möglichkeiten: "Das Bewußtsein ist in seiner Sichgültigkeit abgewiesen"(198). Da aber "zugestanden worden, daß wir aus demselben [dem Bewußtsein] nicht herauskönnen"(198), so spricht die ganze W.-L. also nur von den formalen Bedingungen, unter denen die Erscheinung des Absoluten von der Seite des faktisch existenten Bewußtseins und seiner immanenten Prinzipien her zu erblicken ist. Inwieweit die W.-L. die Konsequenzen, die aus dieser Situation rühren, tatsächlich durchgeführt hat, wird noch gesondert im 5. Kapitel der vorliegenden Untersuchung zu behandeln sein.

IV. Erneuter "Aufstieg" der Argumentation innerhalb des Rahmens der "Wahrheits- und Vernunftlehre" zu den Prinzipien der Erscheinung (Vorträge 16-27)

a. Explikation der "wesentlichen Einheit" der Erscheinung (Vorträge 16-25)

Der III. Standpunkt der W.-L. 1804

Wie schon bemerkt (o. S. 90) konzentriert sich von jetzt an die Argumentation der W.-L. auf die Herausarbeitung des eigentümlichen Movens in jener Grundmaxime der W.-L., die dem Schritt in die Einsicht des Absoluten zugrunde lag.

Fichte machte bereits bei der Einführung dieser Maxime (199) auf die charakteristische Differenz aufmerksam, in der sie zu den beiden anderen Maximen

des Realismus und des Idealismus steht. Jene beiden Maximen besitzen kategorische Form: "das und das gilt, also folgt daraus ...". Die Maxime der W. -L. hat dagegen bedingte Form: "Wenn die Wahrheit gelten soll, so muß ..."; und die W. -L. fährt erst auf Grund einer Entscheidung, "Die Wahrheit soll gelten", mit ihrer Argumentation fort, "Also müssen wir das und das tun".

Nun gerät die W. -L. aber gerade durch diese ihre Maxime in einen gewissen Widerspruch zu ihrer Voraussetzung, daß in Wirklichkeit nur das eine, wahre Absolute lebt und sonst nichts. Wenn es außer dem einen Absoluten nichts gibt, auch keine andere Geltung, wie kann dann überhaupt gefordert werden, die Wahrheit des Absoluten solle gelten? In dem Ausdruck des "soll" liegt zwar wohl eine unabdingbare Forderung, zugleich aber rechnet er auch mit der Möglichkeit, die Geltung der Wahrheit könne verwirklicht werden oder auch unterbleiben. Würde die W. -L. formulieren "die Wahrheit gilt einfach absolut", so erschiene keine Differenz zu ihrer Grundvoraussetzung. Nun formuliert sie aber ausdrücklich, die Wahrheit solle gelten, - "wohl zugebend, daß es nicht notwendig zum Gelten der Wahrheit kommen müsse" (199). Wie gehen diese beiden Behauptungen zusammen?

Es wird eine der Hauptaufgaben des sog. 2. Teils der W. -L. (vgl. 265), der "Phänomenologie", sein, diese Frage zu klären. An dieser Stelle ist jedoch zunächst auf den systematischen Grund hinzuweisen, der es verbietet, die Maxime der W. -L. in einfach kategorischer Form formal zu fassen:

Wenn es nämlich im Ganzen der Wirklichkeit tatsächlich dasjenige gibt, was die Sprache mit dem Wort "Freiheit" bezeichnet, dann muß eine gedankliche Systematik, eine wissenschaftliche Theorie der gesamten Wirklichkeit unbedingt dieser Realität "Freiheit" auch Rechnung tragen; anders hätte sie nicht, wie sie vorgibt, das Ganze der Wirklichkeit im Auge. Gibt es aber reale Freiheit, so muß ihre Möglichkeit bereits im absoluten Grundprinzip der Wirklichkeit angelegt sein (sonst wäre Freiheit eben nicht möglich und damit auch in keiner Weise je wirklich).

Freiheit nun ist aber mit absolutem Zwang (mit absolut kausaler Notwendigkeit, wie immer sie auch gedacht werden mag)¹⁹⁰ nicht zu vereinbaren. In dem Augenblick, da gezwungen wird, wird die Freiheit vernichtet. Gibt es also in der Tat und realiter ein "Freies", so kann dieses "Freie", wenn es Wahrheit zur Geltung bringt, Wahrheit repräsentiert, nicht zu dieser Darstellung von Wahrheit, zu einem solchen absoluten Gelten-lassen von Wahrheit gezwungen sein, - vielmehr muß es den Absolutheitsanspruch der Wahr-

heit und ihre absolute Verwirklichung f r e i anerkannt haben. Wäre dem nicht so, so handelte es sich in Wirklichkeit nicht um ein "Freies", sondern um ein Gezwungenes.

Es bleibt also unter der Voraussetzung der Existenz von Freiheit nur die Möglichkeit, das Verhältnis derart zu denken, daß in einem solchen Falle dem Anspruch der Wahrheit auf absolute Geltung frei Folge geleistet wird. Das aber bedeutet, daß systematisch auch die Möglichkeit eingeräumt werden muß, daß der Anspruch der Wahrheit abgelehnt wird. Denn Freiheit ist nur dort möglich, wo auch eine Alternativmöglichkeit gegeben ist, und sei es nur in deren einfachster Form als Wahl zwischen tun und unterlassen, affirmieren und negieren.

Fernerhin ist Bedingung für eine freie, bewußte Entscheidung, daß die speziellen Handlungsmöglichkeiten, die zur Wahl stehen, auch bekannt sind. Man kann sich nicht entschließen, durch eine Tür zu treten, wenn man überhaupt nichts von einer Tür weiß. Ebenso kann man sich nicht für die Wahrheit entschließen, wenn man nichts von Wahrheit weiß. Die Kenntnis des Geltungsanspruchs der Wahrheit ist also unabdingbare Voraussetzung dafür, daß die Freiheit sich für die W a h r h e i t - und nicht pauschal für irgend "etwas" sonst! - entscheiden kann. Und darum das Wort "soll" in der Grundmaxime der W.-L.: Es kündigt im Gegensatz zum bloßen "kann" den Absolutheitsanspruch der Wahrheit an, - und es drückt im Gegensatz zum blinden "muß" die Situation aus, in der die "Freiheit" diesem Anspruch gegenübersteht.

Nun ist die "Freiheit" (von der bisher hier nur abstrakt die Rede war) für die W.-L. nichts anderes als eben das (absolute) Selbst-Bewußtsein, das (absolute) Ich. Das Bewußtsein also kann, wenn es nicht nur vorgeblich sondern tatsächlich und im vollen Sinne des Wortes f r e i ist, auf keine Weise, weder logisch noch sonstwie, gezwungen werden, die Absolutheit der Wahrheit anzuerkennen. Das Faktum eines solchen Zwanges stünde im Widerspruch zu der angenommenen Freiheit und würde sie radikal auslöschen. Ist das Bewußtsein frei, so kann es nur aufgefordert werden, die absolute Geltung der Wahrheit anzuerkennen. Und darum kann ihm auch nie "bewiesen" werden, daß es absolut "notwendig zum Gelten der Wahrheit kommen müsse" (199); denn hier herrscht in Wirklichkeit nicht der Zwang eines absoluten "Muß" dem Bewußtsein gegenüber, - und was nicht wirklich ist, kann auch nicht als wirklich bewiesen werden. Die Notwendigkeit des "muß" ist nicht absolut existent, sondern existiert nur unter bestimmten Bedingungen¹⁹¹). Jedoch schließt das keineswegs aus, daß dem Bewußtsein einleuchtend dargelegt werden kann, wieso es zum absoluten Gelten der Wahrheit kommen soll. Letzteres ist darzutun,

indem zum einen die Möglichkeit einer absoluten Geltung der Wahrheit dargelegt wird (was in der W. -L. den Nachweis der Möglichkeit der Wahrheitslehre bedeutet), und indem zum andern aufgezeigt wird, daß es nicht gleichgültig ist, ob die Wahrheit gelte oder nicht, denn es "kann" nicht bloß, es "soll" sogar zum realen Gelten der Wahrheit kommen (was im Rahmen der W. -L. den Nachweis bedeutet, daß Wissenschaft überhaupt nur unter der Bedingung möglich ist, daß wahre Erkenntnis möglich ist. Die Bedingung, unter der die Notwendigkeit der Geltung von Wahrheit hier steht, lautet also: soll Wissenschaft sein, so muß in gleicher Weise auch Wahrheit sein).

Auf diese beiden Momente hat also Fichte beim weiteren Bau der W. -L. zu achten: 1. den Begriff der Freiheit nicht durch eine Gedankenführung zu zerstören, die mit ihm unvereinbar ist, - 2. dennoch auch gerade so konsequent die kategorische, aller subjektiven Willkür enthobene Seite, nämlich die Belange der absoluten Wahrheit selbst, im Argumentationsgang durchzuhalten. Anders gesagt: in der Respektierung der Freiheit und der daraus resultierenden systematischen Konsequenzen, wie sie im Begriff des "soll" mitgehalten sind, dennoch unverrückt an der absoluten Einheit der Wahrheit festzuhalten.

In den zuletzt skizzierten beiden Momenten besteht die neue, den "Aufstieg" der Argumentation zu den Prinzipien der "Phänomenologie" begründende Antithetik.

Ihre eine Position ist die begriffliche Beschreibung der absoluten Einsicht aus Vortrag 15: Es gibt nur das eine lebendige "sein", die eine lebendige Wahrheit und sonst nichts.

Die zweite Position ist die Behauptung, daß diese Einheit nicht schon unmittelbar absolut da ist, sondern daß es zu ihrem Dasein kommen soll.

Dabei steht für die W. -L. nach Vortrag 15 unerschüttert fest, daß sich diese ganze Differenz nur noch innerhalb des absoluten Einen abspielen kann. Letzteres gilt für alle folgende Argumentation als unverrückbare Voraussetzung.

Der Exposition dieses Problems und damit der Überleitung von der Beschreibung der "Wahrheitslehre" zur Systematik der "Phänomenologie" gilt vor allem die Ausführung, die Fichte in der 16. Kollegstunde macht.

Fichte formuliert das neue Verhältnis so:

"Kann das Sein schlechthin nicht aus sich selber herausgehen, und

Nichts außer ihm sein, so ist es das Sein selber, welches sich also konstruiert, inwiefern diese Konstruktion sein soll" (214).

Der Grund der Erscheinung des Seins muß also im Sein selbst liegen: "Wird das Sein idealiter, wie wir es annehmen, konstruiert, so geschieht dies schlechthin zufolge seines eigenen immanenten Wesens" (215). Und mit dieser Erkenntnis ist nun "etwas Neues und Großes" für die weitere Argumentation der W.-L. gewonnen (215): "das Ideale ist in dieser absoluten Einsicht organisch, und absolut gesetzt in das wesentliche Sein selber, schlechthin ohne allen realen Hiatus im Wesen, daher ohne alle Disjunktion im Wesen" (215). Es kann nun also keine wesentliche Differenz mehr zwischen "absolutem Sein" und "Erscheinung" geben; vielmehr wird die Differenz, die ja doch faktisch ist, einen sekundären Grund haben, der nicht absolut, sondern formal bedingt sein muß. Fichte gab das Stichwort für die neue Fassung der Differenz bereits im 15. Vortrag: Die Wurzel der Differenz ist jetzt nicht mehr "eine Disjunktion in der Sache selber, wie die erste, [= die] zwischen realem Sein, und absolutem Nichtsein, sondern nur die bloße Wiederholung, und zweimalige Setzung eines und desselben [...] Ich oder Wir" (208).

Diese neu gewonnene Erkenntnis (215) ist "genetisch, und setzend eine absolute Genesis als schlechthin notwendig, unter der Bedingung, daß der Grund sei und angenommen werde" (215).

Die für die Faktizität der Differenz vorauszusetzende Genesis beruht also in der Voraussetzung eines Aktes, durch den die Wiederholung zustande kommt. Dieser Akt muß insofern absolut sein, als er dem inneren absoluten Wesen selber zukommt, bzw. von ihm getragen ist. Aber - er ist nicht schlechthin absolut zu setzen, sondern absolut zu setzen nur unter der Bedingung, daß ein absoluter Grund angenommen, d. h. als wahr vorausgesetzt wird. Die absolute Genesis der Erscheinung ist nicht "an sich" absolut; ihre Absolutheit ist lediglich Zeichen ihrer absoluten Herkunft: Ein absolutes Geschehen, dessen Resultat ein Nicht-Absolutes ist (wie oben die Differenz in der "zweimaligen Setzung"), kann den Grund seines Seins nur im Absoluten, nicht im Relativen haben, - andernfalls wäre es auch nicht "absolutes" Geschehen. Genesis ist ein schöpferischer Akt, aus dem etwas resultiert, was vorher nicht in dieser Weise existierte. Ein absolutes Faktum (s. o. S. 77 ff. das "Ansich" als gedankliche Faktizität eines absolut Unabhängigen), das für das Bewußtsein erscheint, kann nur kraft einer absoluten Genesis im Bewußtsein entstehen, absolute Genesis ist aber nur denkbar unter der Voraussetzung, daß es überhaupt ein Absolutes bzw. Absolutheit gibt. Nur unter dieser Annahme - das ist der Sinn der zitierten Stelle - kann also eine Notwendigkeit absoluter Genesis überhaupt gesetzt werden,

"Nun führt diese Einsicht [der Notwendigkeit absoluter Genesis] lediglich ein absolutes Daß, keineswegs aber ein Wie herbei; es kann dem absoluten Wesen nicht wieder zugesehen werden, wie es sich idealiter konstruiere, noch der innere Grund dieser Konstruktion wieder konstruiert werden" (215f). Mit anderen Worten: Es ist einsichtig, daß unter diesen Voraussetzungen notwendig so gedacht werden muß, - aber es ist nicht unmittelbar einsichtig, wie es vom absoluten Grund her bewirkt wird, daß dies notwendig ist. Der Schluß auf den absoluten Grund resultiert aus der innerhalb der Faktizität erzeugten Absolutheit; eine absolute Kontingenz kann diese Bestimmtheit nur aus ihrem Verhältnis zu einem Absoluten haben, anders ist sie nicht als absolut abhängig denkbar. Der Schluß ist aber nicht umkehrbar: es ist nicht möglich zu sagen, daß das Absolute (das durch nichts anderes bedingt ist) notwendig die Erscheinung aus sich hervorbringen muß. Gerade diese Möglichkeit, daß dem absoluten Grund selbst "zugesehen werden" kann, wie er absolut erzeugt, bestreitet die W.-L. völlig. Die gedankliche Herleitung der einzelnen konkreten Fakten vermittelt einer Einsicht in das Absolute selbst ist für Fichte ein ausgesprochen "albernes" Verlangen¹⁹²). Herleitbar sind für die W.-L. nicht die "historisch" vorhandenen Fakten, - herleitbar sind allein die Prinzipien und das Verfahren, nach denen die Wahrheit der Faktizität zu entdecken ist. Die W.-L. deduziert die Theorie der Phänomenalität, nicht die Phänomene selbst; und diese Deduktion wiederum ist nicht Selbstzweck, sondern Mittel, um zur Wahrheit zu gelangen.

Darum besteht in dieser Beziehung, im Blick auf das "wie" der absoluten Konstruktion sehr wohl ein "Hiatus", ein unbegreifliches Moment (216). Für das Wesen der absoluten Einheit existiert kein Hiatus; denn dies ist in allem stets unterschiedslos dasselbe. Aber der Versuch, die ursprüngliche reale Genesis im bloßen Begriff nachzuzeichnen, nachzukonstruieren, kommt über die Kluft nie hinweg, daß eine Nach-Konstruktion eben nicht die ursprüngliche Konstruktion selbst ist, sondern immer nur einen relativen, bereits auf die ursprüngliche Konstruktion bezogenen, nie aber absoluten Anfang hat und haben kann.

Hier wird nun der Begriff der "Projektion" wieder relevant:

Im Begriff geschieht das Nachzeichnen einer ursprünglichen Genesis dadurch, daß zwei Positionen gesetzt werden, und gleichzeitig von diesen beiden Positionen behauptet wird, es sei nur ein und dieselbe Position. Die eine Position wird dabei als die ursprüngliche gesetzt, die andere als die von ihr er-

zeugte, und sodann wird das Wesentliche der ursprünglichen Position (hier das Grund-sein) ausdrücklich auf die zweite Position übertragen und nun auch von ihr behauptet. Nur auf diese Weise vermag der Begriff zwei faktisch verschiedene, d. i. voneinander getrennte Positionen miteinander zu verbinden und zu behaupten, beide seien im Wesen dieselben, obwohl sie in ihrer unmittelbaren Erscheinung als voneinander differente Positionen gegeben sind.

Um dies an einem Beispiel zu verdeutlichen: Jemand hat das Zeichen "+" vor sich auf dem Papier stehen und weiß, daß dies sprachlich "plus" bedeuten kann. Nun wird ein zweites Zeichen "+" hinzugefügt. Erklärt er nun, dieses zweite auftauchende Zeichen bedeute "dasselbe" wie das erste, so hat er eben eine solche Übertragung des "Wesentlichen" am ersten Zeichen (in seinem Verhältnis zum zweiten) vollzogen. Daß das zweite Zeichen faktisch nicht das erste ist, wird er als in diesem Zusammenhange nicht wesentlich bezeichnen. Gleichwohl wird er nicht bestreiten können, daß tatsächlich zwei voneinander deutlich getrennte und so unterscheidbare Zeichen auf dem Papier stehen.

Eine analoge Situation innerhalb der Sphäre des Begreifens und der Begriffe meint Fichte mit der "doppelten Setzung" des selben (s.o.S. 96): In ihrer unmittelbaren faktischen Erscheinung sind es zwei Positionen und nicht eine. Aber so wie im obigen Beispiel beide Zeichen zwar nicht unmittelbar identisch sind, sondern nur dasselbe ausdrücken sollen, so sollen auch beide Positionen im Begriff hier nur eine und dieselbe Position darstellen. Grund und Erscheinung sollen im Wesen ein und dasselbe darstellen, obwohl sie innerhalb des Begriffs durchaus zwei verschiedene Momente sind. Trotz dieser faktischen Verschiedenheit kann es aber nicht anders sein, wenn es in Wahrheit überhaupt keine Zweierheit, sondern nur das absolut Eine gibt.

Daß es unter dieser Voraussetzung so sein muß, leuchtet ein. Nicht aber, warum es überhaupt so sein muß und nicht anders sein kann. Der Begriff sieht zwar ein, daß er sich das Verhältnis so denken muß, wenn er absolute Einheit als real annimmt, - aber er sieht den Grund nicht, warum er es gerade so denken muß. Zwischen dem, was sein Handeln in dieser Identifizierung begründet, - d. h. was ihn veranlaßt, unter dieser Voraussetzung eben zu identifizieren -, und seiner rationalen Einsicht vom Grunde seines Handelns liegt eine Differenz, ein "hiatus irrationalis", wie Fichte es nennt. Das Denken begreift die Zweierheit zwar als bloße Verdopplung des selben (der Eins, des Einen), aber in diesem seinem Bilde bleibt ihm ein Moment noch ungelöst, "irrational" bestehen.

Die W.-L. hat nun dieses irrationale Moment daraufhin zu untersuchen, unter welchen Bedingungen es denn zustande kommt. Sie hat, mit anderen Worten, das Prinzip jener "Projektion" zu finden, mit dessen Hilfe erklärlich wird, weshalb das Verhältnis des Absoluten zur Erscheinung gerade so projiziert wird: - als weiter nicht zu durchdringende Projektion des selben auf zwei (oder mehr) Positionen -, bzw. sich überhaupt mittels mehrerer Positionen zeigt.

Eingesehen ist an der Verdopplung desselben, daß diese Projektion ihren Grund nicht in der äußeren Erscheinung haben kann, da die Erscheinung ja überhaupt erst durch die Projektion erschaffen ist; der Charakter der "Erscheinung" aus einem absoluten Grund wurde auf das Gedoppelte erst durch das Begreifen der Konsequenzen aus der Voraussetzung absoluter Einheit übertragen. Der Grund der Erzeugung absoluter Faktizität kann also nicht in der Faktizität selbst liegen; denn ihr Grund mußte notwendig unabhängig von ihrem Bestehen existieren, anders wäre ihr Bestehen nie erzeugt worden (es wäre gleich ihr gar nichts gewesen, was sie hätte erzeugen können). Der Grund kann also in der Faktizität qua Faktizität nicht zu fassen sein, - weil er dort auch nicht liegt. Insofern er nun aber allem faktisch erscheinenden Prinzip und faktisch existenten Projizieren vorausliegt, ist er absolut "prinziplos"; denn alles, was als "Prinzip" erscheint und vom Bewußtsein als "Prinzip" erfaßt wird, ist ja durch diesen Grund bereits geschaffen, kann ihm also nicht wieder selbst vorausgesetzt werden. Insofern also kann der "absoluten Prinziplosigkeit" des Projizierens unmöglich ein Prinzip nachgewiesen werden, "denn dann würde sie selber aufgehoben und vernichtet, weit entfernt, daß ihr ein Prinzip nachgewiesen werde"(217). Wollte man in dieser Beziehung von einem Prinzip der Prinziplosigkeit sprechen, so wäre sie eben gar nicht "prinzip"-los und man würde gar nicht von dem reden, wovon man zu sprechen vorgibt, nämlich von "Prinziplosigkeit".

Aber dagegen läßt sich etwas anderes feststellen: nämlich, worin der Grund liegt, daß jene Projektion vom Bewußtsein als "prinzip-los" bestimmt und angesprochen wird. Es läßt sich also fragen, wie denn das Bewußtsein dazu kommt, die Prinziplosigkeit als "Prinziplosigkeit" zu erkennen. Man kann fragen, - nicht, was für ein Prinzip hat die absolute Prinziplosigkeit, sondern - wie kommt der Ausdruck "absolute Prinziplosigkeit" als ein bestimmter Ausdruck neben anderen bestimmten Ausdrücken im Bewußtsein zustande? Untersucht werden kann mithin, wie der Begriff von der "absoluten Projektion" gebildet wird (nicht jedoch: wie die absolute Projektion unmittelbar vom absoluten Grund erzeugt wird).

Die ganze Situation ist überdies noch schärfer in anderer Hinsicht ins Auge zu fassen: Es steht keineswegs fest, daß das Absolute "sich in sich idealiter konstruiere" - (schon diese Behauptung würde voraussetzen, man habe dem Absoluten unmittelbar "zusehen" können in seinem unmittelbaren Lebensakte) -, es ist lediglich gesagt, "daß es, als sich also konstruierend, projiziert werde" (218). Es handelte sich also gar nicht um eine absolut gültige, sondern um eine von dem Akt der Projektion abhängige Einsicht. Durch die aktuelle Projektion selbst, nicht etwa unmittelbar durch das Absolute, wurde also "ein Prinziploses" gesetzt (218).

Und nun läßt sich nachsehen, was denn der akute gedankliche Anlaß war, damit eine solche Prinziplosigkeit absetzende Projektion zustande kam: Die Einsicht, "daß die ideale Sichkonstruktion im Wesen selber begründet sein müsse", hing davon ab, daß überhaupt die gedankliche Möglichkeit einer "idealen Sichkonstruktion" (218) bewußt war; diese Möglichkeit war zu begründen; da aber Sich-konstruktion nicht Konstruktion-durch-ein-anderes ist, und allein das Absolute ohne alles "andere" ist, so blieb nur der Schluß übrig, diese "ideale Sichkonstruktion" eben im Absoluten und durch dasselbe zu begründen.

Fichte formuliert darum die Bedingung, das gedankliche Prinzip, unter der die gedankliche Setzung von "Prinziplosigkeit" steht, so: "Soll es zu der absoluten Einsicht kommen, daß [die ideale Sichkonstruktion im absoluten Wesen selber begründet sein müsse], so muß eine solche ideale Sichkonstruktion absolut faktisch gesetzt werden" (218).

Es ist entscheidend zu beachten, daß es sich hier nicht um absolute Sichkonstruktion, sondern um ideale (phänomenale, abbildliche) Sichkonstruktion handelt. Der Gedankengang ist so: Da dem Absoluten nicht direkt zugesehen werden kann in seinem Seinsakt, so kann das Wissen, die Erkenntnis einer Sichkonstruktion nicht Erkenntnis, Erblicken der absoluten Konstruktion sein, sondern muß Erblicken eines Aktes im Bereich des vom Absoluten Abhängigen (Bereich der Erscheinung) sein. Es muß also eine faktische Sichkonstruktion existent sein, damit sie überhaupt vom Bewußtsein erkannt werden und gesehen werden kann. Als faktische Sichkonstruktion kann sie aber nicht in einem anderen Faktum, sondern nur in ihrer eigenen Faktizität begründet sein, - anders hätte diese Faktizität sich nicht selbst konstruiert. Sie ist also faktisch absolut grundlos, - es ist außer ihr faktisch nichts da, aus dem sie hätte hervorgegangen sein können -, und insofern faktisch "prinziplos". Diese ihre Faktizität ist aber notwendig, damit das Bewußtsein auf einen absoluten, nicht-faktischen, letzten, sich selbst begründenden Grund zurückschließen kann, in dem nicht

nur das Ideale, sondern auch das Reale gegründet ist, das der bloß idealen Sichkonstruktion nicht entsprungen sein kann.

Nun ist Sich-Konstruktion für die W.-L. nichts anderes als (in ihrer "idealen" Form) die Erzeugung von Selbst-Bewußtsein, von "Ich", d.h. Erkenntnis des wahren Wesens des Bewußtseins. Die faktisch vollzogene Einsicht seines eigenen Wesens und Seins ist also die Bedingung, daß das Bewußtsein überhaupt Erkenntnis über das Wesen des Absoluten gewinnen kann: Soll Erkenntnis vom Absoluten sein, so muß faktisch und tatsächlich vollzogene Selbst-Erkenntnis, Einsicht in die faktische Absolutheit des Ich sein.

Fichte läßt nun im weiteren diese Einsicht zunächst auf sich beruhen und wirft im unmittelbaren Anschluß die Frage auf: Soll denn überhaupt absolute, wahre Einsicht sein?

Damit ist er bei der speziellen Antithetik des III. Standpunkts angelangt.

III. 1/2.

Die innere Antithetik des "Soll" (218-220/225-229)

Die Antwort Fichtes auf die Frage, ob das Wesen des Absoluten eingesehen werden soll, ist ein: "Absolute non liquet" (218). Denn dies "Soll" ist "absolut problematisch gesetzt" (218). Es muß nicht, sondern es soll eingesehen werden. In der Bedingung ist ausdrücklich nicht absolute Kategorizität, sondern durch Problematizität bedingte Kategorizität und durch Kategorizität bedingte Problematizität gesetzt.

Bei der Problematizität allein kann es unmöglich für die W.-L. bleiben, da sie sonst "in ihrem Anfange und ersten Punkte bodenlos und prinziplos wäre" (219N). Andererseits ist es "ebenso klar, daß es bei dieser aufgestellten Problematizität im Soll, so wie sie aufgestellt ist, verbleiben muß" (218). (Vgl. o. S. 93 ff).

Der Ausweg ist unter diesen Umständen nur so denkbar, daß sich im "Soll" selbst eine von ihm untrennbare bestimmte Kategorizität, also eine in sich eindeutige Bestimmtheit zeigt.

Fichte beschreibt diese Lösungsmöglichkeit zu Ende der 16. Kollegstunde kurz durch eine Betrachtung dessen, was eigentlich mit dem "Soll" ausgedrückt ist. Er charakterisiert es als ein absolutes "sich selber Machen, und auf sich selber Ruhen" (219). Das problematische Soll ist eine

III. 1/2.

"innere Annahme durchaus von sich selber und ohne allen äußern Grund; denn hätte es einen äußern Grund, so wäre es kein problematisches Soll, sondern ein kategorisches Muß. Innere Annahme durchaus von sich selber [.] ; sonach eine Schöpfung aus Nichts, durchaus als solche sich darstellend [.] . Ohne diese stete Fortsetzung der innerlich lebendigen Annahme und Schöpfung aus Nichts, fällt es in das Nichts zurück; es ist daher Selbstschöpfer seines Seins, und Selbstträger seiner Dauer" (219).

Es ist unmöglich, einen direkten Grund für Problematizität anzugeben: Denn macht man die Problematizität selbst "problematisch", so setzt man immer schon als kategorisch gesetzt voraus, was man zu einer bloß problematischen, hypothetischen Voraussetzung machen möchte. Es läßt sich schlechterdings nicht sinnvoll die Frage aufwerfen, ob es Problematizität gibt oder nicht, - ohne mit diesem "ob - oder nicht" schon eine reale, aktuelle Problematizität gesetzt zu haben. Sachlich ist hier genau dieselbe Situation angesprochen, die o. S. 29 schon aufgegriffen wurde: Die Existenz von Zweifel erweist sich immer als unbezweifelbar, sobald versucht wird, sie idealiter zu bezweifeln.

Die Existenz der Problematizität ist also das Gewisse und Kategorische an aller aktuellen Problematizität. Und sofern die Problematizität selbst zum Gegenstand der Erkenntnis gemacht wird, erscheint eben das Faktum ihrer Existenz, ihre Faktizität, als das kategorische Moment an ihr selbst.

Zum andern: Existiert keine Problematik, so gibt es auch keinen Grund einer Problematik, denn dann ist schlechterdings nichts da, dem ein solcher Grund notwendig vorauszusetzen ist.

Die Problematizität kann darum schlechterdings keinen Grund in der Gewißheit des absolut Einen haben. Ja, sie kann überhaupt keinen Grund in etwas Gewissem haben, denn sie gründet sich immer auf Problematisches. Darum kann, wenn ein Grund für die absolute Problematizität gesucht wird, dieser Grund keineswegs in der absoluten Gewißheit des absoluten Grundes, sondern nur in ihr selbst liegen. In der Wahrheit des absolut Einen ist ein Zweifel nicht möglich, weil dort in Wahrheit nicht Vieles, nicht Differentes, sondern nur Eines ist, - aller Zweifel aber von der Existenz einer Differenz abhängig ist.

Deshalb sagt Fichte, das Soll sei "Selbstschöpfer seines Seins, und Selbstträger seiner Dauer" (219). Und gerade in dieser Bestimmtheit, Selbstschöpfer seiner Existenz zu sein, liegt "ein Kategorisches und Absolutes" (219).

Das Soll hat also ausgesprochene Kennzeichen des absoluten Seins: Es lebt völlig

III. 1/2.

nur aus sich in seiner faktischen Existenz. Dennoch steht es in einer charakteristischen Differenz zum Absoluten: Das Absolute kann nicht nicht sein¹⁹³⁾, - das Soll dagegen ist nur, wenn es (faktisch) ist, und fällt ohne die stete Fortsetzung seiner Selbsterzeugung zurück ins absolute Nichtsein (219).

Im 17. Vortrag drückt Fichte das Spezifische des Solls so aus: Im Soll liegt sowohl a) unbedingte Annahme des Ausgesagten (soll etwas (schlechthin) sein, so gilt die Forderung unbedingt), wie auch b) die Möglichkeit eines ebenso unbedingten Fallenlassens dieser Annahme (zeigt es sich, daß es nicht sein soll, so ist das erst Geforderte wiederum schlechthin zu verwerfen)(227).

Wenn also die projectio per hiatum dadurch zustande kommt, daß die Einsicht des Absoluten sein soll, so wurzelt sie eben in diesem "soll", das im Blick auf seine Problematizität seinerseits keinen absoluten Grund hat, sondern nur in sich selber gründet. Es ist also durchaus nicht mehr notwendig, diese projectio per hiatum gedanklich aus dem Absoluten selbst entspringen zu lassen. (229)

Die schematische Darstellung der eben aufgestellten Antithetik des III. Standpunkts, die sich in dem Begriff des "Soll" ausdrückt:

Das Soll ist Selbstschöpfer seines Seins, d. h.: Selbstschöpfer seiner erscheinenden problematischen Gespaltenheit. Die Erscheinung des Soll ist unmittelbar nichts Einheitliches, sondern etwas in seiner Problematizität Geteiltes. Für die Erscheinung des Soll (das Soll in der Funktion der "Folge") kann darum nur $\sim E$ zur Kennzeichnung in Frage kommen.

Kategorisch und bestimmt ist demgegenüber das Begründungsverhältnis des Soll, - d. h.: insofern das Soll als Grund seiner faktischen Existenz (seines faktischen Erscheinens in der Funktion der "Folge") gesehen wird, liegt darin kein zweifelhaftes, problematisches Moment. Es ist kategorisch festgestellt, daß das Soll Selbstschöpfer ist. Das bedeutet schematisch zunächst: Es kann zur Kennzeichnung des fraglichen Verhältnisses nur ein Begründungsmodus in Frage kommen; ein zweiter Modus würde gerade die eindeutige Bestimmtheit des Begründungszusammenhangs vernichten, ihn "problematisch" machen.

E_E	O	Nun ist zu beachten: Die Problematizität des Soll (im Schema bewirkt durch das " $\sim$ ") ist <u>nur faktisch</u> , nur an
$E_{\sim E}$	T	der Erscheinung, d. i. nur am Soll in der begrifflichen
$\sim E_E$	O	Funktion des Resultats, der Folge, - und ist <u>absolut nicht</u> ,
$\sim E_{\sim E}$	O	wenn sie <u>dort</u> , in der Faktizität der <u>abhängigen Erscheinung</u> ,
		nicht ist. Sie ist eben <u>Resultat</u> der Selbstschöpfung des Soll.
(9)		Würde also $\sim E$ schematisch als Grund gesetzt, so würde dies

III. 1/2.

bedeuten, daß die Problematizität nicht alleiniges Resultat der Selbstschöpfung, nicht nur Moment der Faktizität des Soll, sondern Moment eines idealen Grundes wäre. Gerade das aber ist nicht möglich, denn die Problematizität am Soll hat keinen idealen Grund (s. o. S. 102), sondern hat nur ihre Faktizität, ihre kontingente Existenz, als Grund. Das " $\sim$ " kann also nur auf der Seite des Kontingenten gesetzt werden; es ist nach Fichte im "Nichts" (= im Nicht-sein), nicht im Wesen eines möglichen positiv idealen Grundes begründet, d. h.: es ist nicht an der Positivität (schematisch "E") des Grundes. Zum Bild des idealen Grundes des Soll kann also nur sein anderes, das neben der Problematizität gleicherweise existente kategorische (also nicht-problematische) Moment dienen, wofür schematisch nur E, das Zeichen der reinen, nicht problematisch gespaltenen Einheit in Frage kommt.

Es bleibt die Frage: Könnte dann nicht schematisch überhaupt die Setzung eines Grundes unterbleiben? Das ist nicht möglich. Dann würde ein wesentliches Moment des Soll, daß es nämlich sich ausdrücklich als kontingent, als Resultat einer Schöpfung, durch deren aktuelle Fortdauer es allein sich erhält (219), darstellt, schematisch unterschlagen. Das Soll ist nicht schlechthin (wie es in solchem Falle erschiene), sondern es ist nur unter Bedingung, nur "unter der Voraussetzung, daß es selber wieder sein solle" (229).

Das problematische Soll macht eine inhaltlich positive Voraussetzung ("das und das" soll sein), von der nicht klar ist, ob sie nun faktisch bestehen soll oder nicht. Die Existenz des Soll selbst hängt wiederum völlig von der positiven Gegebenheit der Voraussetzung ab. Wenn etwa gesagt wird, "soll Wahrheit sein, so muß etc.", so wird hier eben die positive Möglichkeit von Wahrheit gedanklich vorausgesetzt; ohne die gedankliche Voraussetzung der positiven Möglichkeit von Wahrheit wäre die ganze Forderung ein Unsinn, bzw. sie könnte überhaupt mit diesem spezifischen Inhalt nicht gestellt werden, wenn nicht bekannt (d. i. gedanklich gesetzt) wäre, daß Wahrheit möglich ist. Genau das Verhältnis, das hier verlangt ist, drückt aber der Modus $E_{\sim E}$ aus: Die Existenz des Problematischen ist hier in unabdingbarer Abhängigkeit von einem ideal (gedanklich) gesetzten Grund gezeigt. Zugleich ist aber dieser Grund nicht faktisch, nicht auf der Seite des Erschienenen gegeben. Auf der Seite der Faktizität ist nur die Existenz des problematischen Soll, innerhalb derer (als eines ihrer Momente) die geforderte Positivität - wenn auch nur idealiter, so doch - vorkommt (in dem problematischen Satz "soll die Wahrheit sein ...", eben als Idee, als Gedanke der Wahrheit). Dieses Moment, den Träger der Kategorizität, setzt sich die Problematizität idealiter voraus als ihren (Ermöglichungs-)Grund. Das Bild, das die Funktion des Grundes zu erfüllen hat,

III. 1/2.

stammt also aus der Problematizität selber und fällt mit der Existenz des Soll überhaupt. Das Bild für den Grund kommt nur aus der positiv bestehenden Existenz des Soll.

III. 3.

Die Position des "Von-sich" (232-236)

Fichte bringt zu Beginn der 18. Kollegstunde eine "Grundbemerkung über den wahren, inneren Geist des bisher geführten Räsonnements" (230-232) und faßt dabei das Moment der Kategorizität im problematischen Soll in seinen allgemeinen Konsequenzen schärfer ins Auge.

Es wurde gesagt: Soll eine gewisse Einsicht stattfinden, so muß (das und das getan werden). Aber - "indem du nun [...] den Inhalt dieser Einsicht, die da deiner Behauptung nach noch nicht stattfindet, sondern deren Bedingung du bloß suchst, wirklich angibst, hast du ihn ja ohne Zweifel schon im Sehen und in deinem Begriffe; du konstruierst ihn wirklich und in der Tat" (230). Man weiß also bereits von dem, was man erst in Erfahrung bringen möchte mit Hilfe des im "soll - so muß" gefundenen (gedanklichen) Konstruktionsverfahrens. Das kategorische Moment im " - so muß" ist also schon erkannt, bevor das im Soll Geforderte faktisch (objektiv) verwirklicht ist. Die formale Folgerung des Soll ist genau gesehen überhaupt nur auf der Basis dieses Kenntnis, dieses Wissens möglich. Also ist ein Wissen genetischer Grund der formalen Folgerung. Dieses Wissen besteht demnach unabhängig von dieser Folgerung von sich. Es ist "ein schon an und für sich völlig bestimmtes Sehen, das du als bestimmt voraussetzen mußt, um zu deiner Forderung nur zu kommen" (230). Und was durch den Vollzug der Folgerung geschieht, ist die Bestimmung dieses "Sehens" (Wissens) "nur auf eine weitere Art" (231N). Gefordert wird also durch das Soll hier eine Erzeugung einer neuen Bestimmung im Wissen, - "kurz, der Geist des ganzen, seit Anhebung unseres zweiten Teils geführten, Räsonnements ist die Forderung einer inneren Genesis in dem, für die Genesis selber vorauszusetzenden Sehen an sich: durch welche dem Sehen in seiner wahren Bedeutung Nichts zugesetzt würde" (231). Diese "innere formale Genesis" dürfte sich dann als "Prinzip des absoluten Idealismus = der Erscheinung" erweisen (231). Da nun über die Bedingungen eines Idealismus nur vom "gegenüberstehenden Realismus" etwas auszumachen ist, wendet sich Fichte einer erneuten Betrachtung des "Ansich" zu (232).

In Vortrag 15 ergab sich, daß das "innere Sein", das "nach aller Abstraktion Übrigbleibende" (von Fichte auch "reines Licht" oder "reine Vernunft" (233)

III.3.

genannt), nicht vom Denken erzeugt wurde. Es blieb darum schlechthin nur übrig, daß es in seiner Erscheinung von sich erzeugt war (205): Die "reine Vernunft" blieb nach Abstraktion von der "höchsten Verstandeseinheit" (233), der faktisch erschlossenen Einheit des Selbstbewußtseins, allein übrig und zeigte sich als "von sich" seiend.

Dieser Begriff des "Von sich" (234ff) gibt jetzt die Möglichkeit, die Antithetik im Soll - absolutes Sein/absolutes Nichtsein des Soll, in Abhängigkeit vom faktischen Sein des Soll - zu überbrücken: Denn völlig unbeschadet dessen, ob das Absolute dargestellt werden soll oder nicht, ist klar, daß seine Erscheinung, wenn sie sich vollzieht, doch stets "von sich" sein wird. Und um eben dies mit Sicherheit festzustellen, ist es durchaus nicht erforderlich, ein forderndes "es soll zur Darstellung des Absoluten kommen" anzunehmen; es genügt hierfür, hypothetisch bloß eine Erscheinung des Absoluten, gleichgültig, ob durch das Soll vermittelt oder nicht, anzunehmen.

Der Ausdruck des "Von sich" besagt nun in seinem Inhalt, daß das "absolute Sein" nicht erscheint als von einem andern, sondern als allein von sich selbst abhängig.

Paradox läßt sich das Verhältnis so fixieren:

1. Das, was sich erzeugt, muß schon sein, damit es sich überhaupt erzeugen kann;
2. und das, was an sich schon ist, muß erzeugt werden, damit es von einem bestimmten Augenblick an (nämlich dem Akt der absoluten Einsicht) überhaupt sein kann. Denn faktisch war es ja zuvor noch nicht existent, hernach war es plötzlich auch faktisch existent.

So kommt Fichte zu dem Resultat, daß das absolute Sein sich (in der faktischen Einsicht) "nicht setzen kann, ohne sich zu konstruieren, und umgekehrt", daß es sich nicht erzeugen kann, ohne sich faktisch zu setzen (234). So daß also beides in dem wesentlichen Akt seiner Erscheinung zusammenfällt: "Sein und Selbstkonstruktion, Sein und Wissen von sich" (234). Das, was hier weiß, ist nichts anderes als das absolute Sein selber, und das, was gewußt wird durch diese Erscheinung, ist ebenfalls das absolute Sein.

Der Begriff des "Von sich" setzt nun schlechthin ein bestimmtes Grund-Folge-Verhältnis, das nicht erst mit Hilfe einer zweiten Position erschlossen werden muß.

Mit dem Ausdruck "von sich" wird unmittelbar ein Grund gesetzt, dazu eine

III. 3.

Folge aus diesem Grund, ohne daß dabei mehr als eine formale Verschiedenheit entsteht. Insofern auf die Form gesehen wird, ist zwar das eine (als "Folge") nicht das andere ("Grund") und umgekehrt (in seiner Erscheinung als "Grund" ist es nicht die "Folge"), - aber für den qualitativen Inhalt ist dieser Unterschied nicht von Belang: es ist beidemale seinem Wesen nach stets genau dasselbe und eine.

Damit läßt sich relativ leicht die schematische Struktur dieser neuen Position des "Von sich" ermitteln.

Einmal ist das, was gesetzt wird, zugleich das, was setzt (die eine reine Vernunft, das eine Sein, das eine Licht - was hier alles Synonyma sind, vgl. 233). In dieser unbezweifelbaren, inhaltlich positiven Einheit des formal Differenten ist deutlich der Modus E_E gegeben: Hier ist E die positive Substanz beider, des Grundes und der Folge.

Außerdem liegt aber in dem Verhältnis des "Von sich" noch eine formale Differenz, die durch das "von" ausdrücklich ausgesprochen ist. Nun gibt aber der Modus E_E nur ein bloßes Nebeneinander, eine bloße Addition von identischem Inhalt (" E "). und formaler Differenz ("Grund"-, " E_E T "Folge"-Position) wieder; aus ihm wird jedoch nicht ersichtlich, daß auch die Grund-Folge-Differenz dem wesentlichen Inhalt derart untergeordnet ist, daß auch sie ihrem Wesen nach nur dasselbe wie der Inhalt sein kann. Denn alles, was hier erscheint, ist ja "von sich"; anders wäre es nicht die Erscheinung des Absoluten. Es muß also auch das spezifische Verhältnis des formalen Grund-Folge-Zusammenhangs zu (10) der wesentlichen Einheit schematisch ausgedrückt werden.

Nun ist schematisch der Grund-Folge-Zusammenhang das Verbindende, die beiden sichtbaren Zeichen E_E sind das Verbundene. Der Zusammenhang der beiden E kann also mit den Mitteln des Schemas explizit nur dargestellt werden als nicht-das-Verbundene, d. h. als nicht das sichtbare E des Schemas, mithin als $\sim E$.

Daß der Zusammenhang selbst in der wesentlichen Einheit gegründet ist, läßt sich somit ausdrücken durch den Begründungsmodus $E_{\sim E}$.

Es soll aber im Verhältnis des "Von sich" nicht nur ausgedrückt sein, daß auch der Grund-Folge-Zusammenhang in der wesentlichen Einheit wurzelt, sondern daß überdies auch kein qualitativer Unterschied zwischen beiden besteht: Wenn es also zur Qualität des absoluten Seins gehört, Grund zu sein,

III. 3.

so muß es auch zur Qualität des Zusammenhangs gehören, Grund zu sein - und zwar nicht beliebiger Grund, sondern eben Grund des erschienenen "sich", d. i. der qualitativen Einheit. Dieses dritte Moment am "Von sich" ist also schematisch auszudrücken als $\sim E_E$.

Man kann das ganze Verhältnis auch so beschreiben: Die absolute Einheit erscheint als von sich erzeugt. Diese Erscheinung ist wesentlich positive Einheit (E). Sie erscheint aber nicht nur schlechthin, sondern ausdrücklich als von sich, d. h. es gehört zum Wesen ihrer Erscheinung, daß sie sich einen Grund voraussetzt, derart, daß sie selbst als Folge aus eben diesem Grund erscheint; dazuhin setzt sie sich (das Erschienene) als diesen Grund.

Der ganze Modus E_E wird also, genau genommen, von der Erscheinungsseite (der Position der "Folge") her aufgebaut; das tieferstehende E ist das primäre und erst durch seine Versetzung an die Stelle, in die Funktion des Grundes entsteht ein positiv greifbarer Grund.

Mit diesem Akt wird also nicht nur ein positiver Grund, sondern außerdem noch ein bestimmter Zusammenhang gesetzt, derart, daß die Erscheinung sich als abhängig von diesem (durch sie gesetzten) Grund erklärt und damit wiederum als abhängig von diesem spezifischen Zusammenhang mit ihrem Grund.

Es liegen also drei Momente vor: Der Grund bewirkt einen Akt, und das Endresultat dieses Aktes ist die Erscheinung. Und das Verhältnis läßt sich mithin auch so aufbauen: Der erzeugten Einheit (dem tieferstehenden E) wird ein Akt des Erzeugens vorausgesetzt, der insofern nicht E sein kann, als E das Erzeugte, er aber das Erzeugen ist, aus dem das Erzeugte erst resultierte. Dadurch bietet sich der Modus $\sim E_E$.

Der Akt des Erzeugens (schematisch $\sim E$) hat aber seinerseits einen Grund, das Erzeugende, der mit dem Erzeugten identisch zu setzen ist, also E_E .

Da das $\sim E$ des Aktes hier unmittelbar aus dem absoluten Grund hervorgeht und dieser absolute Grund ausdrücklich als identisch mit dem Erschienenen (E) gesetzt ist, so ist im Zusammenhang des "Von sich" der Modus $\sim E_E$ nicht möglich; Absoluter Grund und absolute Erscheinung stehen hier nicht im Verhältnis $\sim E_E$, sondern im Verhältnis E_E , - das Erzeugte ist dasselbe wie das Erzeugende, und darum kann $\sim E$ als absoluter Grund bei E als absoluter Erscheinung nicht möglich sein. Da aber der Akt des Erzeugens unmittelbar im Erzeugenden wurzelt, so kann auch $\sim E$ nur im Bild des erzeugenden Grundes, also in E, bildlich unmittelbar begründet werden.

III. 3.

Grund (E), Zusammenhang ($\sim E$) und Folge (E) bilden in der Position III. 3. quasi ein Dreieck mit folgenden Bezügen:



Es ist an diesem graphischen Bild generell sichtbar: Das genetische Verhältnis des E zu seinem Wesensgrunde (zu sich als E) ist einseitig (Verhältnis eines "von ..."); dagegen ist das Verhältnis des E zu $\sim E$ wechselseitig.

1.) Insofern das E von sich ist, ist es nicht von einem anderen:



2.) Das ganze Verhältnis liegt aber bereits in der Erscheinung:

- a) Insofern also der in der Erscheinung gesetzte Grund (das obere E in 1.)) als Grund der Folge nicht die Folge selbst repräsentiert seiner Funktion nach, kann er (das positive E) nicht dargestellt werden als aus der Erscheinung qua Erscheinung erzeugt. Er ist also nicht von sich qua Erscheinung (als vorhandenes E), sondern ist von "einem andern" ($\sim E$):



- b) Dieses "andere" stammt jedoch aus dem Grund qua Grund:



- c) Im Bild muß das "andere" ($\sim E$) also wiederum dargestellt werden, als von einem erschienenenen, faktisch repräsentierten Grund (E) abhängiges Bild:



- d) Ebenso muß dargetan werden, daß die Setzung eines von aller Erscheinung zu unterscheidenden Grundes in a) ebenfalls Setzung in Form von Erscheinung war, also Setzung im Rahmen der Funktion, die das tieferstehende E im Dreieck in Relation zum oben stehenden E hat, so daß die von $\sim E$ ausgehende Setzung auch erscheint als



III. 3.

Kurzum, wie das graphische Schema unmittelbar deutlich macht: Es ist zwar mit dem "Von sich" ein in sich geschlossener Zusammenhang der einzelnen Momente gesetzt, aber dieser Zusammenhang schließt sich nicht, wie ein bloß formaler "Kreis", gleich-gültig nach beiden Bewegungsrichtungen der Zusammenhänge, sondern ist nur in einer Richtung vollständig zu schließen. Vor allem in dieser Besonderheit liegt das Bemerkenswerte der begrifflichen Struktur des "Von sich".

III. 4.

Die Position des "reinen Von" (238-244)

Mit Hilfe des "Von sich" läßt das absolute Sein sich als schöpferisch darstellen. Es erscheint als ein Grund, der sein eigenes Bild aus sich selbst erschafft, - es bildet sich erscheinend in sich selbst ab und bedarf dazu letztlich keines "andern" als seiner selbst.

Mit diesem "Von sich" rückt jedoch ein anderes Moment in den Vordergrund: Die Zirkelhaftigkeit der Behauptung. Und damit der Widerspruch: wenn etwas "von sich" ist, so war es notwendig schon, ehe es war.

Dieser Widerspruch hat seine Wurzel darin, daß der Grund inhaltlich zur Gänze identisch mit der Folge gesetzt, damit aber das "von" eigentlich völlig überflüssig ist, denn: wenn sich Grund und Folge gar nicht unterscheiden, wie ist dann überhaupt eine solche Differenz möglich, wie sie mit dem Differenzbegriff des "von" innerhalb des "von sich" behauptet wird?

Soll also die Untersuchung hier nicht in einer Sackgasse enden, so muß ein Grund für die Herkunft dieses Differenzmoments des "von" ausfindig gemacht werden.

Wie Fichte sich ausdrückt: Es besteht in dieser begrifflichen Beschreibung durch das "Von sich" immer noch ein Widerspruch "zwischen dem Tun, und dem Sagen; propositio facto contraria" (238). Diesen Widerspruch, - die Behauptung reiner Identität ("von sich") mit Hilfe eines Differenzbegriffes ("von") -, gilt es nun zu beheben, d. i. seine Bedingung zu ermitteln.

Fichte erläutert den Widerspruch zwischen "Tun" und "Sagen" im Rückgriff auf die Antithetik des Soll: Das Soll sagt, etwas müsse geschaffen werden, d. i. konkret, die Einsicht des Absoluten müsse erst vollzogen werden. Nun ist aber nach dem Bisherigen die Einsicht des Absoluten für das Bewußtsein überhaupt nur dann existent, wenn sie realiter vollzogen wurde. Das Soll kann

III. 4.

also auf ein mögliches Verständnis dieser seiner Forderung nur dann rechnen, wenn das Bewußtsein schon überhaupt eine Kenntnis von dem h a t, wovon die Forderung redet, also eben vom Absoluten. Das Bewußtsein s o l l vom Absoluten wissen, - und kann die Forderung doch nur unter der Bedingung begreifen, daß es überhaupt schon vom Absoluten weiß. Andernfalls wüßte ja das Bewußtsein überhaupt nicht, wovon denn geredet und was denn gefordert wird und hätte nur die Worte, aber keine Kenntnis von dem, was damit bezeichnet ist. Die Forderung wäre somit sinnlos und ginge völlig ins Leere, weil sie unter dieser Voraussetzung dem Bewußtsein gar nicht begreifbar sein könnte.

Aber umgekehrt wird die Forderung ebenfalls grundlos: denn wird sie verstanden, so bedeutet dies ja, daß die Einsicht vom Absoluten, das spezifische Wissen vom Absoluten und seine spezifische Genesis im Bewußtsein bereits vorhanden, also schon geleistet ist.

Hieran offenbart sich der flagrante Widerspruch zwischen "Tun" und "Sagen", den Fichte meint. Das Soll redet im Wissen von einer Einsicht, die zu vollziehen ist, und kann doch nur davon wissen, wenn sie bereits im Wissen ist. Die Forderung wird somit durch ihren eigenen Inhalt grundlos (240).

Nun kann dieser Widerspruch nach der Grundvoraussetzung der W. -L. nicht in der absoluten Erscheinung selbst liegen; denn diese muß sich als wahres Bild des Absoluten als völlig eins mit sich und nicht als mit sich entzweit zeigen. Das "Von sich" kann demnach für die W. -L. gar nicht ein ursprünglicher Charakter der absoluten Einheit, sondern nur eine Nachkonstruktion dieser Einheit sein. Der Grund des Widerspruchs muß also in der Nachkonstruktion liegen.

Fichte untersucht darum jetzt jenen gedanklichen "Konstruktionsakt", d. i. jene Überlegung, als deren Resultat sich die gedankliche Notwendigkeit ergab, das Absolute müsse formaliter als ein "Von sich" erscheinen.

Diese Überlegung war:

"Ist es nicht von einem anderen, so ist es von sich,
und ist es nicht von sich, so ist es von einem anderen" (241).

Und nun zeigt sich: Diese Überlegung wäre gar nicht möglich gewesen, hätte sie nicht mit Hilfe des Gegensatzes "von sich - von einem anderen" geführt werden können. Damit wird offenkundig, daß in jener Überlegung von Vortrag 18 (234ff) dasjenige bereits vorausgesetzt war, was eigentlich erst zu erweisen ist: nämlich die Genesis, dank der es überhaupt erst einen Begriff

III. 4.

des "anderen", vom absolut Einen begrifflich zu Unterscheidenden gibt.

Wie Fichte selbst bemerkt, ist die Klärung dieses hier relevanten Punktes "das Schwerste und Bedeutendste [...] unter allem, was uns bisher vorgekommen" (241), - und die äußerst knappe Weise, in der Fichte die Erörterung vornimmt, ist nicht gerade dazu angetan, diese Schwierigkeit zu vermindern. Es ist darum erforderlich, das hier akute Problem etwas ausführlicher aufzuschlüsseln, als das im Text der W.-L. geschieht.

Fichte geht auf die oben zitierte Überlegung zurück. Nun liegen in dieser Überlegung zwei verschiedene Momente, die unbedingt auseinanderzuhalten sind, will man erkennen, worauf es Fichte im Augenblick in der Überlegung ankommt: 1. Das Moment des "anderen", das zu dem Moment des "sich" im Gegensatz steht, - also das Moment eines "nicht-sich". - 2. Das Moment der Gewißheit in der Überlegung: "wenn es nicht von sich wäre, dann müßte es von einem andern sein".

Die Frage, die sich an das 1. Moment knüpft, lautet: Woher kommt denn überhaupt das Vorhandensein eines Gedankens von faktisch Differentem im Bewußtsein? Um diese Frage geht es an der vorliegenden Stelle primär nicht. Sie ist freilich im Hintergrund nach wie vor in Kraft, aber ihre ausdrückliche Lösung wird erst in Vortrag 28 gegeben. Augenblicklich bewegt sich die Argumentation in einer Richtung, in deren Verlauf es sogar dazu kommt, daß der Gedanke von "Quantitabilität" (d. i. von Differenz und daraus resultierendem Differentem) überhaupt verschwindet (vgl. 288).

An der vorliegenden Stelle wendet sich die Überlegung der Lösung der (Teil-)Aufgabe zu, die aus dem 2. Moment resultiert, der Frage: Woher rührt die Gewißheit, daß die Erscheinung des Absoluten, gesetzt, daß sie in einer gewissen Hinsicht nicht als von sich gedacht ist, dann notwendig als von einem anderen gedacht werden muß? Warum muß überhaupt gesagt werden: das, was sich als Absolutes zeigt (erscheint), sei "von ..."? Warum kann nicht einfach gesagt werden: das, was sich hier zeigt, i s t einfach und schlechthin, ohne alles "von", ohne alle genetische Herkunft?

Und die Antwort Fichtes darauf ist nun: Der Charakter des "von" kann unmöglich von der Erscheinung des Absoluten im Bewußtsein (d. i. von dem, was als Absolutes gewußt wird) weggedacht ("abstrahiert") werden, weil die Erscheinung des Absoluten (= das gewußte Absolute, das dem Bewußtsein sichtbare Absolute) ausdrücklich die Form des "von" darstellt. D. h. : was formal gesehen wird, wenn die Erscheinung des Absoluten erblickt wird, i s t ein "Von". In der Erscheinung des Absoluten selbst zeigt sich ausdrücklich ein unab-

III. 4.

dingbarer Verweis über diese Erscheinung (als einer bloßen Erscheinung) hinaus. Weil die Erscheinung des Absoluten (= das Wissen des Absoluten) selbst das Urbild alles formalen "Von" ist, darum muß auch in jedem Fall in seiner begrifflichen Beschreibung das "von" eine konstitutive Funktion haben, weil sonst gar nicht das begrifflich gefaßt ist, was vorgeblich gefaßt sein soll.

Die beiden hypothetisch möglichen Formen, unter die sich sämtliche Beschreibungen des Absoluten klassifizieren lassen, sind nun die Darstellungsformen als "von sich" oder als "von anderem" (= von "nicht-sich"). Gleichgültig aber, ob der Begriff mit Hilfe des Moments "sich" oder mit Hilfe des Moments "anderes" ausgedrückt wird, so muß auf jeden Fall das Moment des "von" eine integrierende Rolle in der begrifflichen Beschreibung spielen; dieses Moment ist die absolute conditio sine qua non für eine begriffliche Beschreibung des Absoluten.

Es ist wesentlich, sich diese übergeordnete Bedeutung des reinen Moments des "von", abgesehen von allem "sich" und "anderen", vor Augen zu halten, um den tatsächlichen "Nerv" der hier aktuellen Fichteschen Überlegung zu erfassen. Es ist streng genommen an dieser Stelle der W.-L. 1804 weder das "sich" noch das "andere" abgeleitet, d. h. systematisch eingeführt. Die systematische Einführung der Reflexivität geschieht im Verlauf des sukzessiven "Aufstiegs" zu den systematischen Prinzipien der "Phänomenologie" erst mit der systematischen Aufstellung der Position des "Bildes" in Vortrag 25 (286ff), - die systematische Einführung des Begriffs eines "anderen" vollends geschieht erst durch die Aufstellung des Prinzips der Mannigfaltigkeit in Vortrag 28 (311 ff).

Hier an dieser Stelle wird sowohl der Reflexiv-Begriff ("sich") wie auch der Disjunktions-Begriff ("anderes"), nachdem beide sich bereits faktisch im Bewußtsein vorfinden, jeder lediglich als faktisches Hilfsmittel benützt, um das überhaupt begrifflich in seiner Funktion vorstellen zu können, worauf es augenblicklich systematisch allein ankommt: das Moment des reinen "von".

Wenn Fichte also sagt: "Ist es nicht von einem andern, so ist es von sich, und ist es nicht von sich, so ist es von einem anderen" (241), so bedeutet dies: Das Denken hat zwar (scheinbar) die Wahl, das Wissen des Absoluten (die Erscheinung des Absoluten im Wissen) aus ihm selbst oder aus einem andern zu erklären, es hat aber absolut nicht die Wahl, den Charakter des "von" aus dem gewußten Absoluten wegzudenken.

III. 4.

Mit anderen Worten: Sobald mehrere Positionen für das Bewußtsein da sind, gleichgültig wie und als was sie im einzelnen gedacht werden, ist es im Blick auf Wahrheit notwendig, von einem "von ..." dieser Positionen zu sprechen, - weil die begriffliche Erscheinung des Absoluten, der Wahrheit, die Form des "von" hat. Sobald also Wahrheit erscheint, erscheint begrifflich auch ein "von".

Von diesem systematischen Kernpunkt von III. 4. her ist es als (zwar wahre, aber noch nicht systematisch belegte) vorausgreifende Behauptung zu verstehen, wenn Fichte erklärt: Das "andere", von dem in der eigentlichen realen, sich-erzeugenden Kreation begrifflich nicht abstrahiert werden kann, sei als das "absolute, unveränderlich und unwandelbar sich selber gleiche Licht" (243) zu setzen, - und wiederum "Wir" seien im Denken des absolut selbständigen Seins als mit dem Licht selbst identisch, in ihm aufgehend zu setzen (242 f).

In tatsächlicher systematischer "Strenge gilt [hier jedoch] nichts mehr, als das Licht ist die das Von durchdringende qualitative Einheit" (244), d. h. das Licht selbst, das absolute Sein selbst ist die innere Qualität, das Quale des reinen "Von". Das Von ist so rein einsinnig in seiner Richtung ("durchaus nur einseitiges Von", 245) und bedeutet in seiner Erscheinung den "absoluten Effekt des Lichtes" (245).

Wie ist aber diese Behauptung, daß es kein faktisches Wissen ohne das konstitutive Moment des "von" gibt, daß es kein "Licht" gibt, das nicht "von" einer Kreation ins Dasein gesetzt wäre, und umgekehrt keine "Kreation", die nicht "vom" Lichte abhängig wäre, - wie ist diese Behauptung für das Denken zu rechtfertigen?

Fichte löst das Problem dadurch, daß er "fürs erste [d. i. an der vorliegenden systematischen Stelle der W. -L.] indirekt" beweist, daß in diesem Fall "die bloße Möglichkeit dieser Voraussetzung [...] ihre Wahrheit und Richtigkeit" beweist (243):

Wäre nämlich unser Denken absolut auf das Denken eines bloß faktischen Daseins (in seinen Möglichkeiten) beschränkt, so hätten wir nie zu einer solchen gedanklichen Voraussetzung einer absoluten Erzeugung alles Daseins kommen können. Eine gedankliche Überschreitung des Daseins (und wäre sie noch so hypothetisch) wäre unter einer derartigen Einschränkung, daß überhaupt nur faktisches Dasein denkbar sei, schlechterdings unmöglich. Die gedankliche Voraussetzung einer absoluten Erzeugung aller Faktizität des Daseins

III. 4.

überschreitet aber gerade die denkmögliche Totalität des Daseinsbereiches: denn ist das Dasein Resultat eines Erzeugungsaktes, so geht dieser Akt eben dem Dasein voraus, ist vor aller Faktizität eines Daseins. Indem also diese Voraussetzung im Denken gemacht wird, ist das Denken tatsächlich schon über die Beschränkung auf ein Denken bloßer Faktizität realiter hinaus. Wir sagen in diesem Falle nicht bloß, wir verließen mit unserm Denken die bloße Faktizität, sondern wir haben sie wirklich verlassen und müssen sie verlassen haben, andernfalls könnten wir schlechterdings nichts von einem Grund der Faktizität wissen, d. i. wir könnten überhaupt keinen Gedanken von der Möglichkeit eines solchen Grundes haben. (Diese Beschränkung des Denkens wäre quasi ein Filter, durch den das Faktische nie als etwas zu Bewußtsein käme, das in irgendeiner Weise von einem nicht genau so Faktischen abhängig sein könnte. Es wäre beispielsweise nie möglich, den Begriff eines "Unbekannten" zu fassen, denn wenn das Denken nur faktisch Konkretes denken kann, so wäre es ihm eben unmöglich, den Gedanken eines faktisch nicht schon konkret Vorhandenen zu fassen; eben das aber liegt im Begriff des "Unbekannten", daß eine gewisse konkrete Faktizität erst gesucht wird, nicht aber schon konkret vorhanden ist).

Was hier gemeint ist, ist nichts anderes als das, worauf vor allem Hume hingewiesen hat: Das Beobachten von Fakten erbringt stets nur ein post hoc, nie ein propter hoc. Der Gedanke des propter hoc, d. i. des Grundes kann also gar nicht aus dem Bereich der Fakten stammen. Er äußert sich zwar in der Verknüpfung von (Gedanken-)Fakten, aber die Fakten sind nur der Anlaß seines Auftretens, nicht seine Wurzel. Darum ist im und durch den Gedanken des Grundes (des "von") der Bereich der Fakten unmittelbar verlassen.

Mit jener Voraussetzung eines Erzeugungsgrundes der Faktizität war also der Widerspruch zwischen "Tun" und "Sagen" behoben: Denn um den Grund des faktischen Daseins "voraus"-setzen zu können, mußte das Denken dem faktischen Dasein im Akt des "setzens" selbst "voraus" sein. (Das, was unmittelbar setzt, muß eben dort wirksam sein, wo die Setzung geschieht, hier also aktualiter vor der Faktizität). Eben die reale Existenz dieser "Voraussetzung" im Denken fordert eine solche Annahme kategorisch. Also tat auch das Denken darin unmittelbar, was es zu tun behauptete. Im Faktum (im Dasein) dieser "Voraussetzung" ist der Widerspruch zwischen "tun" und "sagen" unmittelbar aufgehoben. Und im Erzeugungsakt dieser von uns bewußt gemachten Voraussetzung sind wir "ipso facto reine Vernunft", ohne allen Widerspruch zwischen der Idealität des bestimmten Sagens (Behauptens) und der Realität des bestimmten Tuns (243).

III. 4.

Das Verhältnis dieser neuen Position III. 4. des "reinen Von" zeigt sich mithin so, daß die Realität der absoluten Einheit (der absoluten Erscheinung) von der Idealität ihrer (gedanklichen) Voraussetzung abhängt. Im "bilden" des absoluten Grundes als eines Inhalts der Voraussetzung erscheint er, - eben als der konkrete Inhalt der Voraussetzung -, als Licht-Kreation, wobei die "causa sui" Effekt des weiterhin unerforschlichen Lichtes ist (244).

Über die Struktur des formalen Schemas dieser Position des "reinen Von" gibt nun der Text Fichtes hinreichend deutlichen Aufschluß.

Es steht fest, daß es sich hier (im Gegensatz zum vorangegangenen "Von sich" und der in ihm enthaltenen wechselseitigen Beziehungen) um ein "neues, durchaus einseitiges Von" (245) handelt. Es muß also ein schematisch eindeutig zu fixierendes Begründungsverhältnis vorliegen. Es kommt also nur ein Modus in

E_E	O	Betracht, und die Frage ist, wie hier E bzw. $\sim E$ funktional zu setzen sind.
$\sim E_E$	O	Fichte: Das Von bedeutet "den absoluten <u>Effekt</u> des Lichtes" (245), - es liegt hier "das absolute Von des <u>rein unzugänglichen Prinzips</u> " (245), - es " <u>setzt</u> absolut <u>Licht</u> , <u>schlechthin ohne alle Sichtbarkeit der Genesis</u> , und sich selber nur in diesem absolut <u>faktischen</u> Lichte, und von diesem faktischen Lichte aus" (245).
$\sim E_E$	T	
$\sim E_E$	O	
(11)		

Da das "Licht" hier das "absolute, unveränderlich und unwandelbar sich selber gleiche Licht" (243), mithin absolute Einheit ist, so ist "Licht" mit dem Zeichen E schematisch zu erfassen.

Dieses E , das "Licht" wird "ohne alle Sichtbarkeit der Genesis" (245) gesetzt: der Grund des erschienenen E kann also schematisch nicht wieder ein positiv sichtbares E sein, er ist nur mit Hilfe von Negation darstellbar. Das besagt, der Grund ist als $\sim E$ zu fassen.

Oder anders: Der Grund zeigt sich nicht selbst, sondern wird erst vom Faktum (dem erscheinenden Lichte) aus und durch das Faktum - also von dem positiv gegebenen E her - gesetzt. Das positive E muß darum überhaupt erst in der Faktizität vorhanden sein, damit ihm ein idealer, an sich unzugänglicher Erzeugungsgrund im Wissen vorausgesetzt werden kann. Damit ist eben der Modus $\sim E_E$ gegeben.

Da das Verhältnis derart eindeutig fixiert ist, scheiden die anderen Begründungsmodi allein schon dadurch aus. Bei $E_{\sim E}$ gäbe es kein positives Faktum

III. 4.

absoluter, nicht in Positivität und Negativität gespaltener Einheit. Bei E wäre der Grund nicht als nur negativ bestimmbar (unzugänglich dem "Sehen") gesetzt. Bei $\sim E$ wäre wieder nicht ein absolut nur positives, nicht gespaltenes Dasein absoluter Einheit gesetzt.

Eine Verwendung anderer Begründungsmodi auf der schematischen Ebene des hier relevanten Argumentationspunktes ist auch kraft einer prinzipiellen Erwägung nicht möglich: Das E ist hier gesetzt als der Inbegriff aller unmittelbar positiv überhaupt daseienden Faktizität, auf der, eben als der absoluten Erscheinung, alles sonst irgend Erscheinende, sei es in seiner gedanklichen Form negativ oder positiv bestimmt, beruht. Alles, - also auch die Modi selbst, - ist von der Faktizität des hier mit E Bezeichneten abhängig. Es geht an dieser Stelle der W. -L. 1804 um die gedankliche Genesis von Begründung überhaupt; hier wird das Begründungsschema, das bisher nur zum faktischen Gebrauch im Vorgriff benutzt war, eigentlich erst systematisch in die W. -L. eingeführt. In der Weise, daß erklärt wird: Die absolute Setzung, die unmittelbar durch die absolute Erscheinung des "Lichts" geschieht und ohne welche Setzung überhaupt keine Erscheinung ist, - ist die Setzung von Begründungsverhältnis: Die Erscheinung des "Lichts" setzt unmittelbar die formalen Positionen von "Grund" und "Folge", indem sie über ihre erscheinende Sichtbarkeit, die sie als abhängig, bedingt erklärt, hinausweist auf ein absolut Unabhängiges, dem sie selbst sich verdankt. Die absolute Erscheinung (hier " E ") setzt also ein absolut für alle Erscheinung verbindliches genetisches Verhältnis, indem sie den Begriff eines Grundes setzt, der absolut nicht Begriff von Erscheinung, "Folge", - und insofern schematisch $\sim E$ - ist. Erst durch die Setzung dieses rein abstrakten genetischen Verhältnisses im Begriff ist es dann möglich, dieses Verhältnis in besonderen inhaltlichen Fassungen (z. B. in vier verschiedenen "Modi") anzuwenden. Und diese alles andere erst bedingende Setzung geschieht hier im begrifflichen Gewand des Erscheinens eines absolut positiven Faktums, das sich wissend einen nicht-faktischen Grund voraussetzt. Eben dieses Verhältnis der Begriffe faßt hier der Modus $\sim E_E$.

III. 5.

Die Position "Von des Von" (246-253)

In der Erwägung der Voraussetzung, daß "das eigentliche wahre Licht selber immanente Kreation, oder ein absolutes V o n sei" (246 f), hatte sich bereits ein Punkt ergeben, den Fichte nun in der 20. Kollegstunde ausdrücklich herausgreift: Diese Voraussetzung wurde nicht durch unsere Willkür in ihrem Inhalt

III.5.

gemacht, sondern es zeigte sich, daß sie "sich selber schlechthin durch sich selbst" gemacht hatte (247).

Alle bis dahin gemachten Untersuchungen waren von einer frei ergriffenen Prämisse abhängig gewesen, aus der - war sie einmal angenommen - das Übrige mit gedanklicher Notwendigkeit (Kategorizität) erschließbar war.

Jetzt aber, in der Argumentation über das "Von"

"hat die absolute Evidenz [das Licht] sich erhoben zur Prämisse, zur absoluten Voraussetzung selber; und hat dadurch alle Freiheit, und alles Wir, das bei der sekundären Evidenz des Zusammenhanges, behufs einer Prämisse, vorausgesetzt wird, vernichtet, und so sind wir versetzt in eine ganz andere Region des Wissens, nicht bloß als reines Vonsich, sondern unmittelbar, und ipso actu von sich" (248N).

Von jetzt an ist es für die Argumentation nicht mehr eine inhaltlich willkürliche Einsicht, die als Prämisse aller systematischen Schlußfolgerungen dient, sondern die Tatsache des Existierens von Einsicht, der absoluten Gültigkeit von Evidenz für alle Erkenntnis, die zur schlechthinigen Voraussetzung für die Argumentation der W. -L. erhoben ist. Die Erkenntnis, daß nur dann erkannt werden kann, wenn es überhaupt Erkenntnis gibt, und sonst nicht, - diese Erkenntnis wird nun zur absoluten begrifflichen Voraussetzung aller singulären, partiellen Erkenntnis explizite erhoben.

Diese Einsicht, daß es absolute Evidenz gibt, hängt immer schon von der aktualen Voraussetzung von Evidenz ab: ohne aktuelle Evidenz ist auch keine objektive Evidenz, d.h. kein evidentes Resultat, denkbar. Darin liegt der Zirkel, der alle diskursiven Beweismöglichkeiten von Evidenz vereitelt. Es muß immer schon vorausgesetzt werden, was erst bewiesen werden soll. Und darum auch kann die absolute Einsicht (das sich selbst helle "Licht") formal nur zirkelhaft (nämlich "in sich selbst") absolut begründet werden. Soll also dieses eigentümliche Verhältnis formal dargestellt werden (was eben u. a. die Aufgabe der W. -L. ist), so kann das nur durch Aufstellung eines formallogischen Zirkels geschehen. Alles andere würde eben gerade nicht dieses zu erörternde Verhältnis formal richtig "objektivieren", d.h. zum Gegenstand der Untersuchung machen.

Das ist, nebenbei bemerkt, die eigentliche Funktion des logischen Zirkelschlusses in der W. -L.: Das eigentümliche logische Verhältnis, das sich beim Versuch einer begrifflichen, logischen Begründung der "Evidenz" einfindet,

III. 5.

formal darzustellen. Diese sehr klar umrissene systematische Bedeutung des logischen Zirkels in der W.-L. wurde von der Fichtekritik weithin nicht bemerkt, - was einen nicht geringen Anlaß zu den kursierenden Mißverständnissen über das systematische Verfahren Fichtes abgab.

Der eigentliche Argumentationsschritt der 20. Vorlesung besteht nun in der Überlegung:

"Im Von liegt durchaus Disjunktion, absolut aus einem anderen Von [N hat: "absolut aus und von dem Von"]; keineswegs etwa voraussetzend Glieder, und ihre ursprüngliche, vom Von unabhängige Verschiedenheit, sondern als Glieder absolut erschaffen, als solche absolut geschieden nur durch das Von, und sonst durch Nichts:

über diese Glieder muß sich nun das Eine, qualitativ ewig sich gleich bleibende Licht, vermöge seiner Identität mit dem Von, in dieser qualitativen Einheit, bei aller Verschiedenheit der Glieder verbreiten" (250).

In diesen Sätzen ist in äußerster Konzentration das Wesentliche der vorangegangenen Position III. 4. und der jetzt aktuellen Position III. 5. zusammengefaßt (vor dem Doppelpunkt III. 4., nach dem Doppelpunkt III. 5.).

Im reinen Von (III. 4.) bestand die Verschiedenheit in der formalen Differenz Grund-Folge, die dort vom Faktum der Einheit, vom faktisch daseienden, erschienenen "Licht" aus gesetzt, d. i. schlechthin erschaffen wurde.

Von dieser absoluten Erscheinung wird nun zunächst noch näher auseinandergesetzt, daß sie sich unmittelbar vollzieht im actus des Wissens, in jenem bestimmten lebendig schöpferischen Akt, durch den die Bewußtheit eines "Absoluten" erzeugt wird. Das "wissen" ist die absolute Erscheinung, - das in diesem Akt des "wissens" Gewußte bzw. Bewußte ist das Bild der absoluten Erscheinung (249).

Insofern nun das in III. 4. beschriebene Verhältnis des "Von" bewußt, also bewußtes Verhältnis ist, muß gesetzt werden, daß sich in dieser unsrer Bewußtheit davon die Erscheinung des "Lichts" (der actus) bereits schon in völliger qualitativer Einheit über die Momente des Bewußten verbreitet hatte. Denn der actus des "wissens" macht eben das Leben und Bestehen eines jeden Bewußten aus.

Das ergibt sich auch bestätigend von der inhaltlichen Seite her: Das Licht selbst zeigte sich als die e i n e faktische Substanz des Von und der mit ihm

III. 5.

aktualiter gegebenen Genesis (Setzung von Grund und Folge). Die substante Qualität dessen, was sich in dem erschienenen (= bewußten) Verhältnis als Grund darstellt, ist also identisch mit der Qualität dessen, was als Folge dargestellt ist. (Beides ist lebendig vollzogenes "wissen", sowohl das Bewußtsein von "Grund", wie von "Folge", wie vom spezifischen "Zusammenhang" beider, - d. i. alle drei Momente sind vom selben lebendigen "Licht" durchdrungen.)

E _E	T	In der Fixierung dieser Situation, die sich aus der <u>Reflexion</u>
E	O	auf die Kernargumentation von III. 4. ergibt, besteht nun
~E	O	die 5. Position des III. Standpunktes. Es <u>bleibt</u> hier durchaus
~E _E	O	bei der Betrachtung des reinen Begründungsschemas von III. 4.
~E	O	und seines absolut <u>eindeutigen</u> Abhängigkeitsgefälles (so daß
(12)		auch hier nur <u>ein</u> Modus, nicht mehrere, formal zu erwarten
		ist), - nur wird in der jetzt akuten Überlegung erschlossen,
		daß die begriffliche Differenz, die in III. 4. erschien und

ihren schematischen Niederschlag in dem Modus $\sim E_E$ fand, jedenfalls nicht eine Differenz der inneren Qualität der partikularen gesetzten Momente (Fichte sagt "Glieder", 250) sein kann.

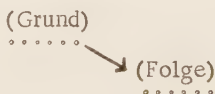
Diese Überlegung findet ihren schematisch-begrifflichen Niederschlag in der Formulierung:

"Von in rein qualitativer Einheit ist Genesis; das Licht ist identisch mit ihm und durchdringt es in diesem seinem Wesen, heißt: es ist, in dieser seiner zweiten Potenz nämlich, seiner Erscheinung, selbst Genesis" (251).

Das begriffliche Bild der Erscheinung des Von bietet sich also in der Gestalt, daß das Eine Licht (E) Erzeugungs-Grund ist. Aus diesem Grund geht ein faktisches Erzeugnis hervor: eben das Faktum des Lichtes (E) als eines Erzeugenden, das beide formalen Glieder (= formalen Positionen) des insgesamt Erzeugten (= des ganzen bildlichen, schematischen Grund-Folge-Verhältnisses) mit seiner einen positiven Qualität durchdringt.

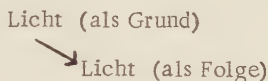
Das ist nicht anders schematisch darzustellen als durch den Modus E_E .

Gebaut wird dieser Modus in der Argumentation derart: Nachdem das Licht (die reine absolute Einheit) faktisch existiert, erschafft es den rein formalen genetischen Zusammenhang:

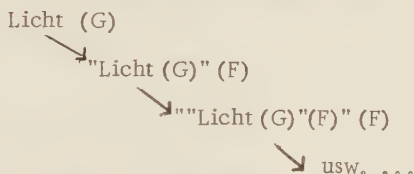


III. 5.

Dabei ist nun das leere abstrakte Schema dieses spezifischen Zusammenhanges zweier formaler "Glieder" von der eigenen qualitativen Inhaltlichkeit des Lichtes (seiner lebendigen, absoluten Einheit) durchdrungen:

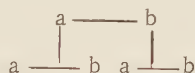


Die Erscheinung (Folge = "F") ist dabei wesentlich selbst wieder Bild des ganzen Verhältnisses, so daß es sich genauer darstellt:



Der qualitative Inhalt sowohl an der formalen Stelle des Grundes wie an der formalen Stelle der Folge ist Erzeugung eben des ganzen hier in seiner begrifflichen Qualität gegebenen Grund-Folge-Zusammenhangs.

Fichte selbst benutzte dafür ein graphisches Schema der Art:



Was bedeutet: Sowohl die Qualität im Grund, der in seiner Formalität als "a" gekennzeichnet ist, setzt das ganze Verhältnis "a-b" (= Grund-Folge), wie auch die Qualität in der Folge (in "b") setzt das ganze Verhältnis. (Vgl. 251N).

Es ist indes nicht notwendig, dieses Genetisieren ad infinitum zu verfolgen, um es schematisch darzustellen. Sobald man sich bewußt ist, daß in der Erscheinung stets die lebendige Funktion des Ganzen erscheint, ist klar, daß jede Erscheinung qualitativ ebenfalls genetische Erscheinung, d. h. selbst Grund einer von ihr erzeugten Folge ist. Der Modus E_E drückt also vom vorliegenden Inhalt her verstanden in sich das Gesetz dieser ganzen, ad infinitum genetischen Reihe ($E \rightarrow E \rightarrow \text{etc.}$) aus, in der qualitativ nie etwas anderes vorkommt als die eine absolute genetische Substanz und das eine absolute genetische Gesetz der Reihe.

Eine unmittelbare Negativität ist darum in diesem Zusammenhang der begrifflich unverändert positiven Qualität nicht mehr gegeben; beide möglichen for-

III. 5.

malen Positionen des Grund-Folge-Verhältnisses sind hier durch die eine Positivität des absoluten Lichtes bestimmt. Auch von dieser Seite her erwogen, entfallen somit sämtliche anderen Begründungsmodi, da bei ihnen allen wenigstens eine Position schematisch Negativität (das "non-") enthält.

Der IV. Standpunkt der W. -L.

Der III. Reflexionsstandpunkt ist mit der vorangegangenen 20. Vorlesung in seiner Fünffachheit erschöpft worden. Es ist also mit einer neuen Antithetik zur Begründung des IV. Standpunktes der W. -L. 1804 zu rechnen. Fichte erklärt auch in der Tat am Ende der 21. Vorlesungsstunde: Die Disjunktion (d. h. die immer wieder erneuerte begriffliche Antithetik) stehe nun "in ihrer höchsten Schärfe da. Noch ein Prinzip, und sie ist vollkommen erklärt" (261).

An Hand dieser Bemerkung läßt sich ein gewisser vorausschauender Überblick über das noch zu klärende restliche Schema der W. -L. 1804 gewinnen:

1.) Die neue Antithetik (IV. 1/2) muß wieder bis zu einer sie vereinigenden 5. Position gebracht werden. Mit dem Erreichen dieses Vereinigungspunktes ist dann das Einheits-Prinzip der W. -L. überhaupt erreicht; denn die von Fichte hier angesprochene Disjunktion ist zugleich die höchstmögliche (261), die Disjunktion schlechthin, so daß ihr Vereinigungsprinzip zum Einheitsprinzip schlechthin wird.

In Vortrag 25 ist dann dieses gesuchte Einheits-Prinzip aufgestellt. Dort heißt es: "Hierdurch ist Alles aufgegangen und in sich selber vollkommen erklärt und verständlich" (288). Was im obigen Zitat (261) noch zu erwarten steht (daß alles "vollkommen erklärt" werde), ist also mit Vortrag 25 vollzogen.

Hierdurch ist eine sehr genaue Umgrenzung des IV. Standpunktes für die zu vollziehende Analyse gegeben: Dieser Standpunkt IV muß zwischen Vortrag 21 und 25 entfaltet sein.

2.) Mit dem Auffinden des Prinzips der wesentlichen Einheit ("Bild") in Vortrag 25 ist aber noch nicht alle "Schwierigkeit" behoben; die noch verbleibende Schwierigkeit wird dann vielmehr in dem aufgefundenen "Prinzip selber liegen" (261). Der dann noch ausstehende V. Standpunkt der W. -L. wird sich also mit dieser im Einheitsprinzip selber liegenden Schwierigkeit zu befassen haben, so daß nach Vortrag 25 nochmals eine fünffache Entfaltung zu erwarten steht.

3.) Zu Beginn des 21. Vortrags erklärt Fichte, er werde sich im Folgenden "ohne

IV. 1/2.

fernere Wiederholung und nähere Bestimmung der unteren Glieder einer Wegverkürzung" bedienen (254).

Das dürfte zum einen bedeuten, daß darauf verzichtet wird, die Resultate begrifflich stärker in die Breite zu verarbeiten ("nähere Bestimmung", 254), also vor allem darauf, die terminologische Ausarbeitung der Einsichten in allen Einzelheiten ihrer Bezüge auf andere Termini zu betreiben. Dies letztere sei hier nicht vordringlich, denn wenn erst das Grundprinzip der Phänomenologie erreicht ist (um dessen Aufstellung es ja noch geht), so werden durch die dann mögliche Deduktion (vgl. Kapitel 4, Abschnitt C der vorliegenden Arbeit u.S. 133 ff.) die "unteren Glieder im Herabsteigen doch wieder in ihrer ganzen genetischen Klarheit vorkommen" (254).

Zum andern zeigt sich im Verlauf der Analyse, daß sich die "Wegverkürzung" hier praktisch dahin auswirkt, daß Fichte für die überleitende Argumentation vom abgeschlossenen zum neuen Betrachtungsstandpunkt nicht mehr wie bisher eine eigene Kollegstunde aufwendet (die Vorträge 8, 14, 16 hatten primär diese Funktion), sondern sogleich in der auf die Behandlung von III.5. folgenden Stunde die Antithetik IV. 1/2. aufstellt,

IV. 1/2.

Die Antithetik "Verstand/Vernunft" (254-261)

In der letzten Position (III.5.) hatte sich ergeben, daß das "Licht" ein genetisches "Von" sei, - was soviel heißt, als daß das Licht sich in Gestalt eines Grund-Folge-Zusammenhanges zeigt, innerhalb dessen es sich als Grund seiner Erscheinung voraussetzt.

Die Erscheinungsweise dieser Selbstvoraussetzung des "Lichts" war formaliter: "wenn (das und das) sein soll, so muß ...".

Damit kommt Fichte wieder auf das "Soll" zurück. Das Soll aber "ist in seinem innersten Wesen selber Genesis, und fordert eine Genesis" (256). Daß es selbst Genesis ist, ergab sich bereits mit seinem Charakter als "Selbstschöpfer seines Seins" (219), - daß es Genesis fordert, liegt darin, daß es Erzeugung von etwas fordert, das in der Beziehung, wie es gefordert ist, noch nicht existiert.

Das Soll sagt aber nichts darüber, ob das Geforderte anderswie (d. i. in anderer als der geforderten Beziehung) schon existiert, oder ob es nur von ihm gesetzt ist. Es sagt nichts darüber, ob seine Forderung von absoluter, unent-rinnbarer Verbindlichkeit ist, oder ob die kategorische Konsequenz "... so

IV. 1/2.

muß" nur in hypothetischen Zusammenhängen, nicht aber im real-wirklichen Sein von Belang und von Bedeutung ist.

Die Aussage "wenn ein Mensch gut sein soll, so muß er (das und das) tun", sagt nichts darüber aus, ob die Forderung auch realiter und nicht nur hypothetisch besteht: "der Mensch soll gut sein". Um diese Frage entscheiden zu können, bedarf es noch einer anderen Erkenntnis als bloß der eines hypothetisch kategorischen Zusammenhangs.

Ähnlich steht es mit der Aussage: "Soll absolute Einheit sein, so muß ...". Auch hier wird nicht gesagt, ob die vorausgesetzte Forderung eine absolut gültige Forderung ist. Gesagt ist lediglich: wenn es tatsächlich so sein soll, dann allerdings ist die Konsequenz bindend; soll es aber in Wirklichkeit gar nicht so sein, so entfällt auch jede bindende Verpflichtung aus der logischen Konsequenz des "so muß ...".

Die Aussage "Wenn absolute Einheit dargestellt werden soll, so muß es absolute Genesis, Erzeugung eines faktisch so noch nicht Existierenden, geben", - diese Aussage drückt darum nicht schon die reale Existenz absoluter Einheit aus, sondern drückt kategorisch nur aus: Eine solchermaßen geforderte reale Existenz absoluter Einheit steht prinzipiell unter einer Bedingung, - der Bedingung nämlich, daß diese Existenz in bestimmter Weise erzeugt werde. Wie Fichte es ausdrückt:

Das Soll "sieht ein Prinzip: es erklärt daher kategorisch, das Sein nur unter Bedingung eines Prinzips gelten zu lassen, also nur genetisches Sein = der Genesis des Seins gelten zu lassen" (256N).

Im Blick auf die absolute Genesis ist das Soll aber nicht schon die Realität der absoluten Genesis, sondern es ist nur die Forderung nach Anerkennung absoluter Genesis. Es drückt also auch aus, daß es selbst nicht imstande ist, die absolute Genesis zu realisieren.

Das Soll ist nur ideale Genesis, - was soviel besagt als: Das Soll wirft im Wissen das Bild einer absoluten Genesis hin, jedoch nicht schon die Realität dieser Genesis selber.

Es muß also noch irgendwo eine Disjunktion zu finden sein, aus der der Unterschied im Wissen einer realen und einer idealen Genesis entspringt. Das Bild dieser Disjunktion zu finden, ist die Aufgabe des IV. Standpunktes.

Der Bedingung des Soll zufolge, nach der alle Einsicht nur durch eine vorausgehende Genesis möglich ist, ist also das Wissen "absolut genetisch in Be -

IV. 1/2.

ziehung auf sich selber" (257): denn soll ein Wissen vom Wissen sein, so muß die Erzeugung dieses spezifischen Wissens im aktualen "wissen" vorausgehen.

Damit erscheinen "fortdauernd zwei Genesen oder zwei Wissen" (257):

- 1.) Das aktuelle Wissen ("wissen"), das in der festgehaltenen Einsicht besteht, "soll Wissen sein, so muß ...".
- 2.) Das Wissen, das in dieser aktuellen Einsicht noch nicht wirklich ist, dessen Realisierung (als ein dann ebenfalls aktuelles "wissen") erst gefordert wird.

Fichte setzt nun die eigentliche Überlegung dort an, daß das Wissen hier gesehen ist als sich selbst erzeugend, als "absolute Sichgenese" (259), - zugleich aber auch als schon existent, denn es ist gesehen als das, was hier erzeugt. Bei der Erscheinungsweise des "wissens" sind also nur Disjunktionsglieder, die in irgendeinem Einheitspunkt zusammenhängen müssen; denn das "sein", das "existieren" des Wissens ist unabdingbare Voraussetzung für sein aktives "erzeugen".

Dieser höhere Einheitspunkt muß nun materialiter als nicht Genesis (Fichte: "Nicht-Genesis", 259) erscheinen, denn er ist begrifflich ja von dem Disjunktionsglied "Genesis" zu unterscheiden. Er kann dabei jedoch selbst nichts sein; denn sonst wäre in ihm weder Genesis noch sonst etwas. Er muß also "positive Nichtsichgenese" (259) sein, andernfalls er überhaupt nicht wäre.

Es handelt sich somit hier um eine "positive Negation der Genesis" (260). Um dieser Positivität willen kann darum nach Vollzug der gedanklichen Negation, also nach Wegnahme des erzeugenden Moments, der "Genesis", nur noch "bestehendes Sein" (260) übrig bleiben für das Denken, - eine bestehende Positivität, die nicht erzeugt sein kann (es ist ja keine Genesis mehr vor ihr da), sondern eben immer schon ist.

Die Erscheinung eines stehenden, objektiv vorausgesetzten Seins ist damit erklärt als Resultat aus der Negation von Genesis. Negation der Genesis ist der Bedingungsgrund, unter dem allein es zu dem Begriff eines "Seins" (des Wissens) kommt.

Diese Negation aber darf nicht nur Negation der Genesis sein, sondern muß zugleich auch Negation des Nichts sein. Sonst entstünde der Eindruck, "Sein" und "Nichts" seien hier identisch gesetzt (was für die W.-L. nicht zutrifft). Negiert ist nicht das Absolute qua absolutes Sein; vielmehr ist das (absolute) Sein übrigbleibendes Resultat aus der begrifflichen Negation des Gedankens

IV. 1/2.

(absoluter) Genesis. Der Begriff eines absoluten Seins war gar nicht möglicher Gegenstand der hier vollzogenen Negation, weil er überhaupt erst durch diese Negation zustande kam. Negiert wurde nur das absolute Entstehen eines Faktums, nicht aber die Materialität, die im Begriffe eines Erzeugens durch diesen Begriff selbst vorausgesetzt und hier quasi mittels der Negation begrifflich isoliert wurde, durch die Negation des im selben Begriff miterscheinenden genetischen Moments erst unterscheidbar in Erscheinung trat. Sie also bleibt übrig als reines, unbewegliches, unwandelbares Sein, in dem nichts sich ändert, weil in ihm nichts erzeugt wird, und darum auch das Ganze des Bestehenden nicht verändert wird.

Fichte erläutert die begriffliche Situation, die durch die neue Position der "positiven Nichtgenesis" gegeben ist, so:

Das "sein-sollende" Wissen ist inhaltlich genau wie oben durchaus ein sich-erzeugendes Wissen (das "sich-erzeugen" ist eben die Qualität dessen, was in dieser Qualität unveränderlich beharrend "bestehen" soll).

Formal jedoch kann es, als das Bestimmende (das Prinzip) alles Erzeugens, von diesem Erzeugen nur negativ abgehoben werden als das in allem Erzeugen unwandelbar sich selbst gleiche, sich nicht ändernde Bestehende.

Es ist also hier wieder ein nur durch die Negativität faßbarer Hiatus gegeben, - der nur nicht mehr wie früher "irrational" ist, sondern lediglich die Vernunft (= das absolute Sein) in ihrer "reinen Einheit von aller Erscheinung sonderet" (260). Der "Hiatus" erscheint hier quasi nicht mehr als ein "an sich" bestehender Bruch oder Riß in einem ebenso "an sich" bestehenden Gefüge, sondern er zeigt sich jetzt vergleichsweise als ein Innehalten der lebendigen Genesis in sich selbst, als ein Moment also, das für das Wissen nur dann und nur solange besteht, als es mit seiner wesenhaften Genesis rein in sich selbst verharret. Früher erschien der Hiatus als schlechthin "irrational", da sein Wesen und seine Funktion rational noch nicht erfaßt war: seine Faktizität zwar war bekannt, nicht aber die formalen (und insofern rational eindeutigen) Bedingungen, unter denen das Auftreten des "Hiatus" im Begreifen steht. Jetzt sind diese Bedingungen bekannt: Der Hiatus resultiert aus der Negation des genetischen Moments an der absoluten Genesis, wodurch diese formaliter (be-)stehendes absolutes Sein wird, inhaltlich aber absolute Genesis bleibt.

Die Bedingung der ganzen, für den 21. Vortrag systematisch relevanten Einsicht war also, daß

1. die Sichkonstruktion als absolut vorausgesetzt wurde,

IV. 1/2.

2. diese vorausgesetzte Sichkonstruktion "als absolutes in sich, von sich, durch sich" vernichtet wurde (261).

Auf diese Weise wurde das Zustandekommen des Begriffs vom "absoluten Sein" (= der absoluten Vernunft) rational verständlich gemacht. Es wurde eine rationale Nachkonstruktion vom Zustandekommen des Begriffes "absolutes Sein" gegeben. Wie Fichte formuliert:

"Wir können diese Sichgenesis [des absoluten Seins] [...] sehr füglich Nachkonstruktion der nicht erscheinenden Urogenesis, also das Begreiflichmachen der Glieder der Urogenesis, mithin Verstand nennen" (261).

Damit liegt an dieser Stelle auch die systematische Abgrenzung der Begriffe "Vernunft" und "Verstand":

Vernunft ist identisch mit "absolutem Sein", dies wiederum ist essentiell "absolute Genesis".

Verstand dagegen ist das Begreiflich-machen der Glieder der absoluten Genesis: 1. Der Verstand setzt dabei die Faktizität von disjungenerten Gliedern voraus; - 2. er macht die Glieder begreiflich, d.h. er bringt sie in eine Form, mittels derer sich direkt die unmittelbare (vernünftige) Genesis ihrer Einsicht erzeugen kann.

Der Verstand ist also dasjenige, was die wahre Form des faktisch Getrennten klärt, sie aus der Verworrenheit des Un- und Mißverstandenen herausarbeitet und so die Bedingung für die Sichgenesis des absoluten Lichtes, der absoluten Vernunft, schafft; - aber auch nur die Bedingung der absoluten Genesis, nicht schon die absolute Genesis selbst.

Fichte legt das begriffliche Verhältnis von Verstand und Vernunft zusammenfassend so dar:

"Es gibt keine Einsicht in das Wesen der Vernunft ohne Voraussetzung des Verstandes als absolut;

und wiederum keine Einsicht in das Wesen des Verstandes, außer vermittlest seiner absoluten Vernichtung durch die Vernunft" (261).

Der Verstand ist die formale Erhellung der Glieder "absoluter Grund", "absolute Erzeugung", "absolute Erscheinung" in ihrem notwendigen Zusammenhang; nur dadurch erscheint die absolute Vernunft im Begriff, d.i. bestimmt und deutlich als absolute Vernunft (absolutes Sein) abgehoben von allem

IV. 1/2.

Denkbaren und Gedachten, in dem sie sonst begrifflich irrational verschwimmen und scheinhaft aufgehen würde.

Aber - der Verstand behält in dieser formalen Erhellung dennoch die Glieder als getrennte und disjunctierte bei, ist also noch nicht die absolut eine Vernunft. Er hat wohl die absolute Vernunft und ihre Forderung (das Soll) verstanden, aber er ist ihrer Forderung in diesem reinen Verstehen noch nicht schon nachgekommen. Er muß erst noch die Vernunft unmittelbar und realiter werden, oder wie Fichte sagt: die Vernunft muß den Verstand in seiner Abgesondertheit von ihr (worin sein Wesen besteht) erst absolut "vernichten", d. h. ihn mit ihrer absoluten Einheit ohne Rest durchdringen. In seinem Verstehen hat der Verstand nur das Bild der absoluten Vernunft in sich, noch nicht aber ihre unmittelbare Realität dargestellt. Die Vernunft ist, als verstandene, Resultat des absoluten Verstehens, noch nicht aber Erzeugungsgrund des absoluten Verstehens. Wenn das Wesen der absoluten Vernunft verstanden ist, so ist erst die rationale Beschreibung der tatsächlich geforderten Darstellung des Absoluten, noch nicht aber diese Darstellung selbst geleistet.

E_E	O	Für die schematische Darstellung dieses begrifflichen Verhältnisses scheidet der Modus E_E von vornherein aus. Denn
$E_{\sim E}$	O	charakteristisch ist gerade die <u>absolute Differenz</u> des Hiatus
$\sim E_E$	T	zwischen (formalem) Grund und (formaler) Folge. Es geht
$\sim E_{\sim E}$	T	hier um "Nachkonstruktion der <u>nicht erscheinenden</u> Urgene-
(13)		sis" (261): Darum scheidet zugleich auch der Modus $E_{\sim E}$ aus,
		denn die höchste Genesis kann somit im schematischen Bild
		auch nicht in unmittelbar sichtbarer Positivität, als positiv
		Gegebenes auftreten. Als Grund kann in der vorliegenden Position <u>nur</u> die ne-
		gative Bestimmtheit des $\sim E$ in Frage kommen.

Demgegenüber entspricht jedoch der Modus $\sim E_E$ einem wesentlichen Begründungsmoment der vorliegenden Argumentation: Die Urgenesis bleibt hier (positiv) "unsichtbar", ist nur formaliter, negativ bestimmt mit Hilfe der formalen Negation des aus ihr Erzeugten (des "E"). Insofern also das Erzeugte als (inhaltlich) "Genesis" angesehen wird, so ist der Grund dieser "Genesis" eben nicht dies Erzeugte, d. i. "Nicht-Genesis" (260). Zugleich jedoch erscheint dieser Grund im schematischen Bild formaliter durchaus nicht als nichts, sondern als Negation des E (und er kann schon darum nicht nichts sein, weil das E aus ihm ausdrücklich als aus seinem Erzeugungsgrund erschienen ist, - ein "Grund" ist aber nie "nichts", sonst könnte aus ihm nie etwas hervorgehen bzw. hervorgegangen sein). Auf diese Weise begreift (versteht) der Verstand das Unbegreif-

IV. 1/2.

liche an der absoluten Vernunft: es ist positiver Grund aller Erzeugung, der sich vom Erzeugten her nur negativ fassen läßt; im Bild einer Negation alles Abhängigen (Erzeugten) und aller Abhängigkeit, die eben im Akt der Erzeugung verankert ist.

Ebenso ist aber auch eingesehen, daß diese Art des Begreifens ($\sim E_E$) noch nicht die höchste ist, sondern selbst nur das eine der beiden Glieder eben der unmittelbaren Disjunktion zwischen greifbarer Positivität und unbegreifbarer Positivität ist. Indem nämlich hier von der Unbegreifbarkeit, der bloß negativen Bestimmtheit, geredet wird, zeigt sich diese selbst als Moment innerhalb der faktischen Erscheinung. Sie ist die Erscheinung des anderen Gliedes der Disjunktion. Das Schema hat also auch ihren Erscheinungscharakter darzutun. So daß auch der Modus $\sim E_E$ in Ansatz gebracht werden muß: Nicht nur das E (wie in $\sim E_E$) steht in der Funktion der "Folge", der Erscheinung, sondern auch das $\sim E$.

Die beiden Modi drücken somit eine doppelte Beziehung aus, die sich dem Blick von jenem Standpunkt her bietet, von dem aus die Einsicht nicht nur eins der beiden Disjunktionsglieder (entweder "Verstand" oder "Vernunft"), sondern alle beide im Bilde vor sich hat.

Die höchste Einheit beider bleibt in diesem Bild unsichtbar ("Das Höchste aber, worin wir bleiben, ist die [aktuale] Einsicht in beide" (261). Damit sie aber überhaupt bestimmbar ist, muß ein positiv Sichtbares erscheinen; denn die Voraussetzung für eine faktische Negation ist, daß überhaupt etwas da ist, was sich negieren läßt; ohne ein Negierbares kann auch die Negation nicht sichtbar werden. Darum ist notwendig, daß wenigstens eine positive Erscheinung aus dem unsichtbaren Grund angenommen wird. Der Modus $\sim E_E$ ist also Voraussetzung, daß etwas Positives in die Erscheinung kommt (schematisch das positive E) und an diesem positiv vorhandenen E die Negation angesetzt werden kann, welche die negative Bestimmung des Grundes erst ermöglicht.

Aber dabei bleibt es nicht: Auch das ganze Grund-Folge-Verhältnis ist ja innerhalb der Erscheinung abgebildet (innerhalb des "Daseins"). Die Negation spielt sich also in Wahrheit durchaus nicht am Grund selber ab, sondern am Erscheinenden. Um dies Verhältnis auszudrücken, ist es unerläßlich, die Negation auch als in der Erscheinung seiende Negation auszudrücken, d. h.: das Bild muß im Schema durch den Modus $\sim E_E$ ergänzt werden.

Erst im Nebeneinander der beiden Modi $\sim E_E$ und $\sim E_E$ läßt sich das Verhält-

IV. 1/2.

niss so interpretieren, wie es von Fichte dargestellt ist. Denn jetzt erst kann erklärt werden, wie der Modus $\sim E$ seiner bildlichen Erscheinung nach zustandekommt, bzw. wie die Negation der Einheit als Bild des Grundes der Einheit sich einstellen kann: Dadurch nämlich, daß die (positive) Erscheinung der Einheit (E) negiert und in dieser Negation zum Bild (als $\sim E$) des an sich überhaupt nicht darstellbaren Grundes erhoben wird¹⁹⁴).

Das Nebeneinander der Modi soll also bedeuten, daß die alleinige materiale Substanz aller Modi (das "E") nicht das unmittelbare Bild des unsichtbaren Grundes, sondern nur Erscheinung aus dem Bild des Grundes ist. Daß aber zugleich auch die Negation dieser Erscheinung nicht unmittelbares Bild des unsichtbaren Grundes, sondern nur Negation in und an der Erscheinung ist, welche Negation lediglich zur Kennzeichnung der Differenz zwischen Erscheinung und Grund an die formale Stelle des wahren Grundes transformiert wurde.

Im übrigen muß der absolute Grund nicht an sich negativ ausgedrückt werden, sondern nur dann, wenn er mit der Erscheinung, bzw. wenn die Erscheinung mit ihm, verglichen wird¹⁹⁵). Diese Vergleichung vollzieht sich ihrerseits ebenfalls nur innerhalb der Erscheinung. Dort existiert der Widerspruch Einheit-Nichteinheit; der Grund selbst ist von diesem Widerspruch disjungiert. Darum kann er auch nur so bestimmt werden: er ist nicht Disjunktion in Einheit und Nichteinheit (= in Einheit und Negation der Einheit). Damit ist er auch insofern nicht Genesis der zwei Positionen, auf die sich das Gesamte der (mannigfaltigen) Erscheinung formal reduzieren läßt: Einheit (E) und Negation der Einheit ($\sim E$). (Er kann begrifflich Genesis insofern nicht sein, da er nicht Disjunktion ist: denn alle Genesis setzt ihrem Begriffe nach eine innere Disjunktion in Erzeugung, Erzeugendes und Erzeugtes voraus.)

Fichte kann somit auch mit vollem Recht sagen, der Widerspruch (die "Disjunktion") im Denken sei hier in der höchsten Schärfe aufgestellt (261): Es ist der Widerspruch zwischen a) der Behauptung eines radikalen, totalen Widerspruchs (zwischen E und $\sim E$, auf welche beiden Positionen die Totalität des Denkbaren samt allen ihren Modifikationen ohne Rest reduziert ist), und b) der Behauptung eines "ganz anderen", das über diesen faktisch äußerst möglichen Widerspruch hinausgerückt und von ihm (also von dem Gegensatz E/ $\sim E$) und seinen sämtlichen Möglichkeiten (und Begrenzungen) abgehoben und gedanklich abgesetzt ist.

IV.3.

IV.3.

Die Position der "Gewißheit" (266-269, 270-277)

Offenbar um der besonderen Schwierigkeit der Materie willen, die augenblicklich zu behandeln ist, verwendet Fichte zwei Vorlesungsstunden (22. und 23. Vortrag) auf die Erörterung der Position IV. 3. Er weist selbst nachdrücklich auf die besonders hohen Anforderungen hin, die hier an die Aufmerksamkeit gestellt sind:

"Bei dieser Durchkreuzung nun sich nicht zu verwirren, und das unendlich Ähnliche nur durch die freieste geistigste Unterscheidung Unterscheidbare zu unterscheiden, ist das schwerste Stück der philosophischen Kunst.

Ich habe dies erinnert, damit Sie nicht mißtrauisch werden, wenn wir im Verfolge in Regionen kommen sollten, wo Sie über die Methode Nichts mehr begreifen, und diese sogar wunderbar scheinen sollte" (263).

Im 22. Vortrag werden darum, "in mehreren Wendungen, tief eindringende Bemerkungen über die Methode" (270) eingeschoben, so daß - von dem "Wenigen und leicht zu Behaltenden" (270), was in Vortrag 22 "für die Sache selber" beigebracht wird, abgesehen - die eigentlich energische Behandlung des augenblicklich relevanten Problems vornehmlich in der 23. Kollegstunde durchgeführt wird.

Auch bringt der 22. Vortrag jene bereits o. S. 42 erwähnte Unterteilung der nach Vortrag 15 einsetzenden Untersuchung, - wie Fichte sich ausdrückt: dessen, "was wir den zweiten Teil vorläufig [!] genannt haben" (265).

Der 1. Unterabschnitt rechnet dabei bis hin zur "absoluten Voraussetzung über das Wesen des Wissens" (265), d. i. Vortrag 16-18.

Mit dieser absoluten Voraussetzung, die in Vortrag 19 "sich selber schlecht-hin durch sich selbst" (247) macht, beginnt die "zweite Unterabteilung" jenes sog. "zweiten Teiles" (265); sie umfaßt Vortrag 19-20.

Im 21. Vortrag wird dann mit dem "höheren Flug" (265) der "dritten Unterabteilung" begonnen (266).

Diese ganze Einteilung ist am begrifflichen Vorkommen des "Soll" orientiert: Im Abschnitt 1 (d. h. für die Positionen III. 1/2. und III. 3.) ist das Moment des Soll für die Untersuchung bestimmend; im Abschnitt 2 (Position

IV. 3.

III. 4. und III. 5.) ist es aus der Betrachtung ausgeklammert; mit Beginn des IV. Standpunkts wird es erneut, jedoch nun in seiner transzendentalen Bedeutung ins Auge gefaßt. Diese "vorläufige" Gliederung dient also vor allem der inhaltlichen Orientierung im Blick auf die spezifische inhaltliche Problemstellung (vgl. 266): Es geht jetzt darum, die Momente des "wirklich sein-den" (d. i. des faktischen) Wissens und des transzendentalen Wissens miteinander in "der sie ebenso vereinigenden, als sie trennenden Prämisse" (= der obigen "absoluten Voraussetzung") zu verknüpfen (266).

Nach den einleitenden Bemerkungen kommt Fichte im 22. Vortrag auf den Punkt zurück, bei welchem er zu Ende der vorangegangenen Stunde stehen geblieben war. Es hatte sich dort ergeben, daß auch die Negation der Erscheinung nur Moment innerhalb der Erscheinung ist, so daß die Negation der Erscheinung durchaus kein hinreichendes Kennzeichen für den absoluten Grund mehr abgibt: Die beiden möglichen Positionen E und $\neg E$ taugen in ihrer Isoliertheit formaliter beide nicht, um den höchsten Grund zu repräsentieren; sie können nur noch beide zusammen für diese Aufgabe verwandt werden. Sowohl die Genesis des Lebens, wie auch das Sein des Lebens sind beide nur Abgeleitetes aus dem, "was uns jetzt allein übrig bleibt, der Einsicht des Zusammenhanges" (264).

Fichte kommt damit erneut zum Begriff des "Soll": Jene Forderung einer absoluten Selbsterzeugung des Wissens durch das "Soll" hatte inhaltlich zwei begriffliche Momente:

1. ein Wissen, das erst sein soll und noch nicht ist,
2. ein Wissen, das diese Erzeugung (seiner selbst) bewerkstelligen soll, also bereits sein muß, um das geforderte erzeugen zu können.

Beides, das Sein und das Nichtsein in diesem Wissen, ist jetzt als bloßer bildlicher Ausdruck erkannt, der dem wahren Verhältnis nicht gerecht wird. Das einzige Moment, woran die Überlegung sich nun noch halten kann, ist somit der (aktuale, lebendige) Zusammenhang, in dem diese beiden bildlichen Momente sich zeigten; nämlich eben das aktuelle "einsehen" beider "als ...".

Dieser Zusammenhang aber hat sich von vornherein nicht als problematisch, sondern als seinem Wesen nach kategorisch gezeigt: Wenn er einmal existiert, dann existiert er eindeutig und kann er eindeutig existieren. Der begriffliche Zusammenhang der beiden Momente war also in der ganzen Problematizität das absolut Gewisse.

Er war auch das charakteristische Moment der eigentlichen "Maxime" der

IV.3.

W. -L., jener 3. Maxime, in der die beiden anderen des Realismus und des Idealismus vereinigt wurden (vgl. 199). Gerade durch die spezifische Art des begrifflichen Zusammenhanges als eines "soll . . . , so muß . . ." unterschied sich die Maxime der W. -L. von den beiden anderen, deren innerer Zusammenhang in einem "ist (das und das), so muß . . ." bestand.

Was jetzt also in Frage steht und sich zu bewähren hat, ist so gesehen die Maxime der W. -L. selber; sie "und mit ihr die ganze Wissenschaft selber als das Resultat dieser Maxime" ist in Anspruch genommen, und soll einen Beweis für sich führen"(267).

Diesen Beweis führt Fichte folgendermaßen:

- A) Es war möglich, daß wir den spezifischen Zusammenhang jener Maxime erfassen konnten (wir verstanden durchaus, was es heißt: "soll (das und das) sein, so muß (das und das) geschehen"). -
Wir haben in dieser Einsicht, im Erfassen des Zusammenhanges, den Zusammenhang (nach)vollzogen (wir kamen in unserem Verständnis ja tatsächlich von der einen Position zu der andern, erfaßten das Verhältnis zwischen dem Ausdruck "soll" und dem Ausdruck "so muß"). Wir haben also den Zusammenhang in unserm Wissen und für unser Wissen aktuell greifbar gemacht und insofern für die aktuelle Bewußtheit erzeugt. - Diese spezifische Einsicht in den fraglichen Zusammenhang ist mithin im Wissen grundsätzlich möglich und in unserem augenblicklichen Wissen wirklich; damit ist auch der Zusammenhang in unserem Wissen wirklich.
- B) Der Zusammenhang war aber in seinem Wesen Genesis, er erzeugte aus der einen Position (= dem inhaltlich Geforderten in "soll (das Geforderte) sein . . . ") eine (inhaltlich) bestimmte Konsequenz (- das "so muß (das und das) sein").
- C) Also ist die formale Faktizität des Zusammenhanges Faktum einer Genesis, - so daß hier Faktum und Genesis wesensmäßig identisch sind; Die Form ist "Bestehen eines Faktums", der Inhalt ist "Genesis" (- "Erzeugung eines Faktums").

Da es sich hier im Rahmen der W. -L. dem Inhalte nach um absolute Genesis handelt, so kann Fichte sagen, das absolute Faktum sei seinem Inhalte nach Genesis, und die Genesis sei ihrer äußeren Erscheinung nach "absolutes Faktum", um seiner Absolutheit willen also Faktum "ohne allen weiteren möglichen [angebbaren, vorstellbaren] Grund" (268).

IV.3.

Die 23. Vorlesung reflektiert nun auf dieser Basis über das Zustandekommen des (absoluten) Seins des Wissens als einer positiven Nichtgenesis (s. o. S. 125) "noch tiefer, und noch von einer anderen Seite" (270), als das im 22. Kolleg geschah.

Und zwar wendet Fichte sich jetzt dem reinen Inhalt jener Einsicht in Verstand und Vernunft (vgl. 261) zu. ("Das Höchste aber, worin wir bleiben, ist die Einsicht in beide" (261).) Jener Inhalt war "absoluter Zusammenhang der beiden Nebenglieder" (271). Nun ergab sich aber, daß die Nebenglieder alle beide problematisch waren: sie waren beide nur Momente der faktischen Erscheinung, die (als bloß faktisch) nur sind, wenn sie sind, - und nicht sind, wenn sie nicht sind. Der Zusammenhang war aber seinerseits eben Zusammenhang dieser beiden Glieder, - er entfällt also selbst mit dem (möglichen) Nichtsein der Glieder und existiert dann genau so wenig wie die Glieder, die seine Existenz konstituieren. Der Zusammenhang, wie er sich bot (als spezi-fisches Verstehen), war somit selbst gleichfalls nur Moment der Problematisierung.

Soll darum - wie gefordert - totaliter von der Problematizität abstrahiert werden, so muß auch von diesem Zusammenhang selbst abgesehen werden. Was aber bleibt dann überhaupt noch übrig? "Offenbar Nichts, denn die innere Gewißheit der Einsicht; und da sogar die Einsicht als solche abhängt von den Gliedern, bloße reine innere Gewißheit" (271).

Um das Ganze anders auszudrücken: Die gedankliche Operation Fichtes bestand darin, alle zweifelhaften Momente an jener Einsicht des begrifflichen Zusammenhanges zwischen Genesis und deren Negation (im Begriff der positiven "Nicht-Sich-Genesis" 259N) auszuscheiden aus der Betrachtung, um auf diese Weise das rein Kategorische, Nicht-problematische herauszukristallisieren. Da nun die inhaltliche Voraussetzung nur hypothetisch war (soll es zur Abhebung der absoluten Einheit der Vernunft von aller Verstandesdisjunktion kommen, ...), so war auch der Schluß nur hypothetisch: Der gesamte begriffliche Inhalt der Einsicht (Prämissen + Conclusio) war somit hypothetisch, - und dies zudem in aller Schärfe: nicht nur der Inhalt des Verknüpften war bloß hypothetisch, sondern auch die aus diesem Inhalt resultierende spezifische Art der logischen Verknüpfung (das "soll ..., so muß ...") war es. Nicht allein die beiden Begriffe "absolutes Sein" (= absolute Vernunft) und "absolute Genesis" waren lediglich hypothetisch, auf Grund ihrer bloßen gedanklichen Faktizität im Bewußtsein, gegeben, sondern auch das logische Verhältnis war von der Faktizität beider in seiner spezifischen Erscheinung abhängig, also nicht

IV.3.

absolut.

Ein logisches Verhältnis und logische Bestimmtheit sind nur möglich unter der Voraussetzung, daß es (wenigstens) zwei Aussagen gibt, die sich in formal-logischer Weise verbinden lassen, bzw. wenigstens zwei formale Aussagenvariablen, die sich auf bestimmte Art zueinander in Beziehung setzen lassen. Gerade diese "Zwei-(bzw. Viel-)heit" aber ist es, was der absoluten Einheit widerspricht, und darum nach der Voraussetzung der W.-L. keine absolute, sondern nur "problematische", bedingte Gültigkeit haben kann. Und schon aus diesem Grunde muß auch der spezifische Zusammenhang (als Zusammenhang zweier oder mehrerer Positionen) weggedacht werden.

Wird nun von der relevanten Aussage alles, was irgend ungewiß (= nicht absolut gewiß) ist, weggenommen, so bleibt - und darauf beruht das entscheidende Moment der augenblicklichen Fichte'schen Argumentation - durchaus nicht etwa rein gar nichts übrig, - übrig bleibt vielmehr das eine: daß im Vollzug der betreffenden Einsicht überhaupt etwas Gewisses war. Man sah zwar, daß die Voraussetzung möglicherweise hätte unterbleiben, d.i. hätte nicht sein können, - aber man sah zugleich ein, daß im Falle einer absoluten Gültigkeit sämtlicher Momente der Aussage (sowohl dem Inhalt als auch der Form nach), das Resultat (nämlich der begriffliche Bezug der Momente aufeinander, der Schluß) gewiß und durchaus nicht zweifelhaft wäre. Man sah schlechthin: S o ist es richtig, anders wäre es falsch.

(Um das an einem Beispiel zu verdeutlichen: Man kann im Zweifel sein, ob eine absolute Notwendigkeit besteht, irgendeinen x-beliebigen formalen Kalkül aufzustellen und durchzuführen; dennoch läßt sich völlig unabhängig davon, ob das nun geschehen sollte oder nicht, nachkontrollieren, ob dieser Kalkül seinen Axiomen entsprechend richtig oder falsch gebaut ist. Und die Einsicht in seine formale Richtigkeit wird durch die Einsicht seiner eventuellen Notwendigkeit nicht verändert; er bleibt, - angenommen, es wird nachträglich erkannt, daß er durchgeführt werden sollte, - genau in der gleichen Weise formaliter in sich "richtig", wie er in der Situation als "richtig" erschien, in der noch unentschieden, zweifelhaft war, ob seine Aufstellung überhaupt hätte geschehen sollen).

Die Feststellung einer solchen Gewißheit über das fragliche Phänomen wäre aber völlig unmöglich gewesen, wäre der Inhalt jener Einsicht total problematisch, also totaliter, in jeder Beziehung ungewiß gewesen. Es muß also irgend ein Moment innerhalb der übrigen Problematizität Träger dieser Gewißheit gewesen sein. Eines der greifbaren Momente konnte es allerdings nicht gewesen

IV. 3.

sein, denn sowohl der begriffliche Inhalt als auch die logische Form standen und fielen in ihrer Gültigkeit mit der Gültigkeit der ganzen Hypothese, d. i. der ganzen "problematischen" Setzung.

Fichte folgert darum: Wenn alle erfaßbaren Momente der Aussage nachweislich nur problematisch, also nicht (im strengen Sinne) gewiß waren, und dennoch Gewißheit erschien, so konnte diese Gewißheit nicht von einem dieser Momente abhängen, - vielmehr muß ihr dann ein eigenes Sein, außerhalb dieser Momente, zugebilligt werden. Die Momente waren dann nur der Anlaß, daß Gewißheit erschien,

Im Fortgang wird jetzt diese Gewißheit näher untersucht und bestimmt.

Was hier hervoranalysiert ist, "ist nicht Gewißheit von irgend Etwas" (271): denn die Existenz von "irgend etwas" steht ja gerade in Frage und ist ungewiß. Von daher kann also die Gewißheit nicht gut genommen sein. Vielmehr handelt es sich um "Gewißheit rein und an sich, mit aller Abstraktion von Etwas" (271). Die Existenz von Gewißheit ist die Voraussetzung dafür, daß überhaupt "etwas" gewiß sein kann.

"Die Gewißheit daher, schlechthin, und rein als solche, beruht schlechthin auf sich selber, und ist schlechthin von, und durch sich selbst;

und so ist sie zu denken, außerdem würde nicht Gewißheit als Gewißheit gedacht" (271).

Soll nun die reine Gewißheit beschrieben werden, so kann sie nur gedanklich ausgedrückt werden "als unerschütterliches Verbleiben und Beruhen in demselben unwandelbaren Eins" (272). Und ein Verbleiben in "demselben" bedeutet eben ein Verharren in einer - unangesehen welcher - unveränderlich gleichbleibenden inhaltlichen Qualität. Die Gewißheit läßt sich nicht anders beschreiben, "denn als reine Unveränderlichkeit, und die Unveränderlichkeit nicht anders, denn als bleibende Einheit des Was, oder der Qualität" (272).

In dieser Beschreibung liegt nun ausdrücklich eine "absolute Indifferenz" (272) gegen alle einzelne inhaltliche Bestimmtheit des rein Qualitativen. Angewandt ist hier lediglich "die bloße reine Form des Was, oder die Qualität überhaupt" (273).

Fichte gibt damit nebenbei die Ableitung der Qualität:

"Die Qualität ist absolute Negation der Wandelbarkeit und Vermannigfaltigung, rein als solche;

d. h. dadurch ist der Begriff [der Qualität], ohne alle Möglichkeit eines weiteren Zusatzes geschlossen" (273).

IV.3.

Die genetische Bedingung zur Erzeugung des Begriffs von Qualität ist also der (begriffliche) Vollzug einer absoluten (positiven) Negation der Quantität. Soll also die Gewißheit begrifflich beschrieben werden, so muß diese absolute Qualität, rein qualitatives Sein gesetzt werden.

Letzteres war auch in der Tat der Vorgang beim Auffinden der "Gewißheit": Es wurde oben aus der Einsicht aller partikulare ("quantitative"), differenzierte Inhalt weggenommen, wonach ein nicht mehr differenziertes, qualitatives Sein übrig blieb, das mit dem Ausdruck "Gewißheit" bezeichnet wurde. Mit anderen Worten: Alle quantitativen Momente jener Einsicht waren wegen ihrer bloß hypothetischen Natur fallengelassen worden, und übrig geblieben war allein die Gewißheit (als die Erkenntnis des Richtigen gegenüber den möglichen falschen Schlüssen aus den bloß hypothetischen Voraussetzungen und logischen Formen), - und so ließ sich die Gewißheit formal nur noch im Gegensatz zu der "Quantitabilität" der partikularen Momente als rein qualitatives Moment, als reines Quale der Einsicht fassen.

Dabei war das rein Quantitative seinerseits Voraussetzung, damit die reine Qualität erscheinen konnte, denn allein durch und als "Negation des Quantitativen" trat sie in ihrer reinen Bestimmtheit hervor (273).

Gegenüber der Vorlesung 21 hat sich mit der Bestimmung der "Gewißheit" eine neue Position (IV.3.) ergeben.

Im Vortrag 21 war der quantitativen Antithetik von Negation und Position der wahre Grund ins Unbestimmbare entrückt. Dabei bleibt es nun auch: Das Versagen des rein quantitativen Ansatzes ist für die W.-L. jetzt endgültig. Dafür jedoch hat sich nun eine nicht mehr quantitative, sondern allein noch qualitative Position ergeben, eben die Position der "Gewißheit".

Diese qualitative Position ist schlechthin in sich gegründet (271). Darin besteht ihre absolute Gewißheit. Ihre innere Einheit und Unwandelbarkeit ist schlechthin von sich selber; denn sie stellte sich erst durch und nach der Negation alles "anderen", aller Partikularität eines "etwas" ein (271).

Dennoch bleibt es jedoch faktisch nicht bei einer radikalen Undifferenziertheit in der Argumentation. Diese Gewißheit hat sich nämlich - was nicht zu bestreiten ist - faktisch in einer sehr bestimmten Differenziertheit anderen faktischen Momenten gegenüber geäußert. Und zwar äußerte sie sich im Vollzug der Einsicht als Erkenntnis, "als Anschauung eines gewissen, durchaus unveränderlichen Verfahrens" (274). (Fichte fügt denn auch sogleich bei, daß in der Faktizität dieser Äußerung noch eine "Unklarheit" gegeben

IV.3.

sei, die im späteren Verlauf noch zur Lösung gebracht werden muß. Vgl. 274).

Für den augenblicklichen Zusammenhang gilt aber jedenfalls, daß die Gewißheit sich als ein unveränderliches Beharren in sich selber zeigt - und dabei zugleich faktisch in einer Differenz von Anschauung und Angeschautem steht.

Es liegen somit 2 Momente in der Feststellung, daß die Gewißheit sich zeigt, "sich äußert":

1. Sie äußert sich als unveränderliches Quale, d. h. als völlige qualitative Identität von Äußerndem und Geäußertem, von Erscheinung und Grund-der-Erscheinung.
2. Sie äußert sich zugleich als etwas, das in einer bestimmten (= von anderm unterschiedenen) Weise in Erscheinung tritt; und zwar besteht diese bestimmte Äußerung in der Negation alles quantitativ Bestimmten.

Die Struktur des vorliegenden Verhältnisses der Position IV.3. muß im Bild der Begründungsmodi also 1. eine positiv bestimmte Identität von Grund und Erscheinung ausdrücken; 2. muß jedoch auch das partikuläre Moment (die quantitative Verdopplung) des Erscheinenden negiert sein.

Das bedeutet einmal die Geltung des Modus E_E , denn nur er vermag eine positive Identität der beiden Positionen (Äußerndes/Geäußertes) wiederzugeben, wie sie begrifflich durch die Beschreibung ausgedrückt ist, die Gewißheit sei "schlechthin in sich selbst begründet" (273).

Da weiterhin der Grund hier absolut positiv gesetzt ist (er ist gesehen als "absolute Gewißheit", disjunctiert von aller Problematizität), so scheiden die Modi $\sim E_E$ und $\sim E_{\sim E}$ von vornherein aus. Es bleibt also nur noch übrig $E_{\sim E}$, - und dieser Modus erfüllt auch in der Tat die Bedingung einer faktischen Negation in der Position der "Folge", d. i. der Erscheinung: Die "bestimmte" Äußerung der Gewißheit ist (begriffliche) Negation alles des vom Grund quantitativ Abgehobenen, - insofern also das erschienene E ein zweites E ist, ist es zu negieren.

Die doppelte Erscheinungsweise der "Folge" in den hier gültigen Begründungsmodi E_E und $E_{\sim E}$ (ihr Erscheinen als "E" und als " $\sim E$ ") drückt somit aus, daß das quantitative Moment an der Erscheinung nicht gelten soll, daß aber trotzdem nicht nichts erscheint, sondern reine, unveränderte, positive Qualität (E qua E). Um diese Qualität überhaupt greifbar und bestimmbar

IV.3.

E_E	T	zu machen, muß zwar eine positive <u>Quantität</u> (E qua
E	T	<u>verdoppeltes E</u> des absoluten Grundes) erscheinen, -
$\sim E$		doch nur, damit an ihrer Negation sich die <u>reine Qua-</u>
$\sim E_E$	O	<u>lität demonstrieren läßt.</u>
$\sim E$	O	Das Ganze läßt sich auch in umgekehrter Reihenfolge,
$\sim E$		so wie das Verhältnis in der W. -L. 1804 argumentations-
(14)		<u>mäßig aufgebaut</u> wird, erörtern:

Der Ansatzpunkt war die Problematizität einer gegebenen faktischen Erscheinung. Die Problematizität war ein unentschiedenes Nebeneinander der Möglichkeit des Seins und des Nichtseins der Erscheinung. Innerhalb dieser Problematizität zeigte sich aber ein Moment, das unverändert in sich selber gegründet ist. Das Bild des Modus E_E zeigt dies in Einem: auf der Erscheinungsseite ein Nebeneinanderbestehen von Position und Negation ("non" und "E"), und ein In-sich-gegründet-sein des einen dieser beiden Momente der Folge (das Substrat der Negation, das "E", ist abhängig von seiner reinen Positivität im Grunde "E").

Wird nun von der Problematizität (der Möglichkeit einer Negation des Erschienenen) abstrahiert, so bleibt jenes Moment rein übrig, das auf sich selbst beruht, - aber nicht als ein in sich selbst verschlossener bloßer Grund, sondern als Äußerung, als Folge seiner wesenhaften Identität mit sich; also schematisch als E_E .

Der Modus E_E entsprang also genau genommen dem Moment der Gewißheit innerhalb der Faktizität der Erscheinung. Die Gewißheit in der Erscheinung (= in der Funktion der Folge) setzte es als gewiß, daß ihr ein mit ihr selber rein qualitativ positiv identischer Grund vorausgeht; sie setzte mit Gewißheit das Bild ihres Grundes innerhalb der Erscheinung vermittelt ihrer reinen Positivität.

Gegen Ende dieses 23. Kollegs wendet sich Fichte noch der Frage zu, wie es mit der vollzogenen Beschreibung der Gewißheit bestellt sei: "Findet denn nun ein solches Beschreiben der Gewißheit an sich, und in der Tat statt?" (275). An Hand dieser Frage gibt Fichte eine Klärung des ganzen Bedingungsverhältnisses, in dem die vollzogenen Beschreibung steht, "so weit wir es hier vermögen", d. h. so weit der bisher vollzogene argumentative "Aufstieg" schon zu einer solchen Klärung ausreicht (275).

Als Resultat ergibt sich:

IV.3.

"Die Gewißheit ist ursprünglicher in uns in der lebendigen Beschreibung, als sie objective an und für sich und ohne Beschreibung ist" (276).

Die Begründung für diese Antwort gibt Fichte an Hand der "drei Hauptmodifikationen des Urlichtes" (276):

1.) Fichte geht (in der zusammenfassenden Aufstellung dieser drei Modifikationen, 276 f) aus von der Einsicht: "Gewißheit oder Licht ist unmittelbar lebendiges Prinzip, also rein absolute Einheit, eben des Lichtes, welche durchaus nicht weiter beschrieben, sondern nur vollzogen werden kann. ... Es ist ewig unmittelbar Ich" (276N). In dieser begrifflichen Fassung der Einsicht liegt aber bereits insofern ein Widerspruch zu ihr selbst, als ja diese Auskunft selbst das Licht als "lebendiges Prinzip" zu beschreiben unternimmt. Das Licht kann jedoch nicht "an sich" (jenseits seiner Erscheinung) als Prinzip beschrieben werden, sondern ist nur insofern als "lebendiges Prinzip" (= "prinzipiieren", 276) zu bezeichnen, als dies sein Prinzip-sein bereits von ihm selbst bewirkt ist, d. h. nur insofern, als es sich selbst zum lebendigen Prinzipiieren gemacht hat. Das "lebendige Prinzip-sein", das "Prinzipiieren" ist also die erste "Hauptmodifikation", in die das Licht selbst sich gebracht hat; und der Begriff "Prinzipiieren" ist Beschreibung dieser vom Licht erzeugten Modifikation, - nicht etwa Beschreibung des (dem Begriff völlig unzugänglichen, unbeschreibbaren) absoluten Grundes dieser Erzeugung.

Ein solches, vom Lichte unmittelbar (d. i. ohne Mithilfe eines "anderen") erzeugtes Prinzipiieren ist aber, "wenn Sie dies nur recht scharf denken" (276), nichts anderes als "immanentes Sichprojizieren" (276). Und zwar kann dies "Sichprojizieren" des Lichtes nicht gedacht werden als "per hiatum", d. h. als Sprung, als rational grundloser faktischer Überschnitt des Lichtes über eine "an sich" bestehende oder nach irgendwelchen "vorausgehenden" Gesetzen wenigstens der Möglichkeit nach festgelegte Differenz verschiedener Seinsformen, - sondern es kann allein gedacht werden als ein Bewirken, ein Erzeugen "per transsubstantiationem" (276): Das Licht macht sich "zum Projizieren und Intuieren" (276), - und indem es sich dazu macht, erschafft es überhaupt erst auch die Daseins- und Möglichkeitsformen des "Projizierens" und "Intuierens" (= der genetischen Lebendigkeit der Wahrheit und des verstehenden Erblickens dieses Wesens der Wahrheit), die beide (und damit eben die gesamte Wirklichkeit) außer diesem Sich-machen des Lichtes absolut nicht - weder ihrer Wirklichkeit noch ihrer Möglichkeit nach - wären.

Und in und durch die genetische Lebendigkeit dieses seines "Effektes", also in

IV.3.

der von ihm per transsubstantiationem bewirkten Sichprojektion, beschreibt nun das Licht sich selbst begrifflich: d. i. es schafft die zwei anderen "Hauptmodifikationen" seiner selbst, a) ein "objektives"Bild von sich und b) eine begriffliche Erkenntnis (Intuition, Anschauung), ein Verstehen, Begreifen der wahren Bedeutung dieses Bildes.

Erst innerhalb dieses Gegenübers von Bild und Verstehen-des-Bildes entsteht der absolute "Hiatus", die "projectio per hiatus" (277), als der "Vernunftausdruck" (277) für das Verhältnis, in dem Intuieren und Intuiertes für das Begreifen stehen; Verhältnis eines abgesonderten Gegenübers von "Wesen" und bloßem, vor der Sache selbst nichtigen "Bild" des Wesens (277).

2.) Der per transsubstantiationem bewirkte "Effekt" des Lichtes ist Sich-Projektion: Es setzt sich also vermitteltst des Moments der Projektion in die weitere "Hauptmodifikation" des Projektums, d. h. es macht sich der Anschauung sichtbar. Da nun aber in diesem Gegenüber (zwischen dem Betrachten des Bildes und dem Bild) der Hiatus liegt, so erscheint alles, was im Bild erblickt wird, als in seinem Inhalt und Geschehen völlig von der Anschauung und ihrem Zutun unabhängig, "als keineswegs in ihr [der Anschauung, dem Begreifen, Verstehen] begründet, sondern an sich stattfindend" (277).

3.) Da das Licht aber sich zum Anschauen-seiner-selbst ("Sich-Projektion") gemacht hat, so verstehen die dem Bilde gegenüberstehende Anschauung das im Bild "objektiv" erblickte Geschehen als ihr ureigenstes Geschehen selbst: Sie erblickt verstehend das "objektiv" sichtbare Verfahren als ihr eigenes Verfahren, nämlich als "(sich-)anschauen", und kommt so zur Erkenntnis ihrer selbst. In diesem (reflexiven) Moment der Anschauung (= des Verstehens) besteht die dritte "Hauptmodifikation" (277).

Mit dieser Aufstellung erscheinen die "Hauptmodifikationen" 2 und 3 als die beiden "Seitenglieder" (277), d. h. Disjunktionsglieder, die in der ersten "Hauptmodifikation" des Urlichtes zusammenhängen und vereinigt sind (277). Die 1. Hauptmodifikation (das "Prinzip-sein") hängt mit ihrem Grund per transsubstantiationem zusammen, hier liegt kein Hiatus vor; die projectio per hiatus dagegen hat nur im gegenseitigen (subjektiv-objektiven) Verhältnis der "Hauptmodifikationen" untereinander ihren begrifflichen Platz.

Und rückblickend auf das Problem der "Beschreibung" der Gewißheit läßt sich nun sagen: Das rationale "Beschreiben" von Gewißheit (d. i. das Verstehen, das Begreifen der Gewißheit) hat seinen begrifflichen Ort allein in der dritten "Hauptmodifikation" des Urlichtes: eben im (Sich-)Verstehen, d. i. im leben-

IV.3.

digen "Ich". Geschieht sie dort nicht, so geschieht sie überhaupt nicht. Das aktuale Verstehen von Gewißheit ist also nicht etwa Nachzeichnen eines ursprünglicheren Verstehens, das unabhängig und "an sich" außer dem aktuellen Verstehen Bestand hat, - sondern es ist das ursprüngliche Verstehen der Gewißheit selber.

Es ist somit scharf zu trennen zwischen der ursprünglich im aktuellen Verstehen lebendigen Gewißheit und einem sekundären Manipulieren mit dem ("objektiven") Begriff "Gewißheit". Der exakte, objektive Begriff der Gewißheit ist Resultat des lebendigen, sich seiner bewußten Gewiß-seins. (Um ein alltägliches Beispiel zur Verdeutlichung heranzuziehen: Zur wirklichen Gewißheit etwa über die Richtigkeit einer Rechenoperation kann man nur kommen, wenn man sich selbst durch den Nachvollzug der Operation überzeugt; in jedem anderen Fall ist man nicht tatsächlich gewiß, sondern glaubt dies nur). Die Gewißheit als objektiver Begriff ist also Resultat aus der Gewißheit als Akt. Die (rationale) "Beschreibung", das Verstehen, dieses Aktes ist aber nur im Vollzug des Aktes möglich (indem das Verhältnis durchdacht wird, wird unmittelbar erkannt: "so ist es richtig", - es wird also getan, was in diesem Tun beschrieben wird). Da nun der Akt beliebig oft wiederholbar ist, so muß ihm seinerseits ein schlechthin Unveränderliches zugrundeliegen, das dauernd mit dem aktuellen Akt (in seiner aktualen Wesenhaftigkeit!) identisch ist. Die Identität ist also aktuale Identität (E_E), die Differenz dagegen ist begriffliche (= aus dem Akt resultierende) Differenz ($E_{\sim E}$).

Es handelt sich hier durchaus nicht um "irrationale", sondern um Rationalität überhaupt erst begründende Gewißheit.

IV.4.

Die Position des "Gesetzes" (278-283)

Das ursprüngliche Licht ist vorausgesetzt als ein unmittelbares, lebendiges Prinzipiieren, - d.h. als ein Durchherrschen alles Erschaffens in völliger Einheit, ohne jeden möglichen Widerstreit in dem absoluten Prinzip, nach dem sich alles Erschaffen vollzieht. In der vorliegenden 24. Vorlesung nimmt Fichte nun die endgültige Beantwortung der Frage nach der Berechtigung dieser Voraussetzung in Angriff (278).

Bisher wurde auf diese Frage immer geantwortet: Die W.-L. stellt das Wissen dar, das sich seiner selbst bewußt ist; sofern wir also ihren Inhalt "wissen", sind wir ein "wissen", das sich selbst kennt, wir sind Selbstbewußtsein = trans-

IV.4.

zendentes Ich. Jedoch auch das Licht ist als Bewußtsein seiner selbst gesetzt, ist also das transzendente Ich schlechthin. Der Beweis war darum: "die W. -L. als Ich [= wir, die die W. -L. begreifend vollziehen], und darum Licht, kann und tut's: darum kann's und tut's das Licht" (278).

"Diese Beweisart muß aber einmal wegfallen, und ihre höhere Prämisse bekommen, indem gezeigt wird, wo könnendes Ich und könnendes Licht durchaus zusammen-, und alle Willkür, deren Schein denn doch noch unsere Voraussetzung trägt, wegfällt" (278). Es muß also endlich gezeigt werden, daß die Identifizierung faktisch-existentes-Ich (= wir, die hier denken) und "Licht" zu Recht getroffen ist.

Eine solche Rechtfertigung ist dann möglich, wenn sich eine "unmittelbar faktische Notwendigkeit des unmittelbaren Sichprojizierens in der W. -L." zeigt (278). Dabei bedeutet a) "unmittelbare Notwendigkeit": die Notwendigkeit muß aus dem Inhalt einer Einsicht (nicht aus ihrer äußeren Bedingtheit) einleuchten, b) "faktische Notwendigkeit": es muß als unbedingt gültig erkannt werden, ohne daß ein weiterer Grund dafür angebbar ist (278 f).

Es ist also eine Aussage zu finden, die diesen Bedingungen genügt. Fichte gibt sie mit dem Satz:

"Ich kann vom Lichte Nichts prädicieren, ohne es überhaupt, eben als Subjekt eines Prädikats, zu projizieren und zu objektivieren" (279).

Nun kann man scheinbar diesem Satz gegenüber einwenden: er gilt nur, wenn ich ihn überhaupt anerkenne und all die formalen Bedingungen akzeptiere, unter denen er steht.

Aber genau besehen ist dieser Einwand eben das, was der Satz inhaltlich selbst besagt. Der Satz drückt in seinem Inhalt nämlich gerade aus: Vom "Licht" kann nur dann etwas ausgesagt werden, wenn überhaupt ein Aussagen-Zusammenhang existent wird (w i e dieser Aussagenzusammenhang dabei im einzelnen bezeichnet wird - ob als grammatikalischer Subjekt-Objekt-Bezug oder als Kalkül mit Aussagenvariablen etc. - ist in diesem Betracht völlig gleichgültig). Der springende Punkt ist allein, daß

- 1.) das "Licht" als Element eines Aussagenzusammenhangs auftritt (bei Fichte: "objektiviert" wird, d. h. als Objekt, als Bezugsmoment einer Aussage fungiert),
- 2.) die Übertragungsregeln innerhalb des Zusammenhangs, die festgelegt sind, auch eingehalten werden: d. h. das Prädikat muß sich auf das Sub-

IV. 4.

jekt des Satzes anwenden lassen, - andernfalls hat es keine mögliche Beziehung zu ihm und kann von ihm auch nicht ausgesagt werden (eine Aussage ist dann überhaupt nicht möglich), "Non nisi formaliter obiecti sunt praedicata" (279).

Dies sind die zwei formalen Elemente innerhalb der Aussage des obigen Satzes.

Das dritte, ihnen gegenüber spezifisch inhaltlich-qualitative Moment steckt in den Begriffen "projizieren" und "objektivieren" - (NB: alle drei Momente gehören jedoch zum Inhalt der Gesamtaussage) - : Sofern etwas als Objekt einer Betrachtung bzw. Aussage noch nicht unmittelbar existiert, so muß es dazu gemacht werden, soll es derart existieren, Soll es also zu einer Aussage vom "Lichte" kommen, so muß diese Aussage notwendigerweise erst gemacht werden, falls sie nicht schon existiert. Das aber bringt wiederum mit sich, daß das Licht in dem Augenblick, da eine Aussage von ihm gemacht wird, selbst zu einem Element dieser Aussage gemacht wird. Grammatikalisch gesprochen: das Licht rückt in dieser Aussage in die Stelle des Satz-Subjektes ein. Wäre das Licht nicht eins der Momente dieser Aussage, - nun, so wäre es auch keine Aussage vom Licht.

Kurzum, der Satz läßt sich auch formulieren: Man kann vom Lichte nichts aussagen, wenn es nicht mögliches Element einer Aussage ist (d. h. wenn es nicht im konkreten Fall zum Element einer Aussage gemacht werden kann, sofern es dies nicht schon ist). Somit kann man diesen Satz auch schlechterdings nicht bezweifeln, ohne sich in völlig unsinnige Formulierungen zu stürzen. Der Satz bringt unter formalem Aspekt gesehen reine Tautologie zum Ausdruck: "wenn ausgesagt wird, wird ausgesagt" und "wenn nicht ausgesagt wird, wird nicht ausgesagt".

(Fichte spricht in einem Brief vom Januar 1801 das Moment, an dem das Verständnis der W.-L. hängt, fast mit denselben Worten aus:

"Es giebt durchaus nichts, das leichter zu verstehen wäre, als der transcendente Idealismus; und nur das Zweifeln, ob man ihn auch wohl recht verstehen möge, das Suchen eines sonderbaren und geheimnißvollen hinter ihm, und besonders ungebetene Erklärer machen ihn schwer. [...] Er besteht in der Selbstbesinnung, daß man eben rede, denke, sehe, höre, wenn man redet, denkt, sieht und hört"¹⁹⁶.)

Mit diesem Aufstellen der formalen Tautologie ist das obige erste Kriterium erfüllt, das der unmittelbaren Notwendigkeit aus dem Inhalt des Satzes. Dieser Inhalt ist hier tautologisch: Sofern das "Licht" Element einer Aussage

IV.4.

ist, ist es eben Element einer Aussage; und es ist nicht einzusehen, wieso es dies nicht ist, wenn es derart fungiert, es ist im Gegenteil unmittelbar klar, daß der Satz richtig ist¹⁹⁷).

Das zweite Kriterium (vgl. o. S. 143 "b)") soll nun darin bestehen, daß der Satz nicht wiederum aus einem andern Satz beweisbar sein darf. Auch dies Kriterium ist nicht schwer zu finden: Man kann wohl angeben, unter welchen formalen Bedingungen eine Tautologie zustandekommt (man kann die Gesetze, die Regeln einer Tautologie angeben), - aber man kann nicht angeben, warum unter diesen speziellen Bedingungen gerade eine Tautologie zustande kommt, und warum nicht statt dessen irgendetwas anderes. Man kann wohl feststellen, daß unter bestimmten Axiomen ein ganz bestimmter Kalkül zustande kommt und daß - wenn die formalen Bedingungen unverändert bleiben - stets und bei jeder möglichen Wiederholung derselbe Kalkül zustande kommt, - man kann aber nicht angeben, warum gerade dieser Kalkül bei den gegebenen Axiomen der richtige, und warum ein davon abweichendes Resultat ein falsches Ergebnis wäre.

Der Versuch einer diskursiven Begründung, weshalb ein Verfahren bei all seinen (unendlich möglichen) Wiederholungen als "dasselbe Verfahren", und weshalb ein davon verschiedenes Verfahren bei jedem neuen Vergleich eben als davon verschieden, als von ihm abweichend erkannt wird, - ein solcher diskursiver Begründungsversuch führt hier nur in einen endlosen formalen Regreß, weil er immer schon, damit er selbst überhaupt ins Werk gesetzt werden kann, voraussetzen muß, was er erst nachweisen möchte: die Erkenntnis von Identität und Verschiedenheit.

Der Aufweis eines solchen infiniten Regresses ist jedoch, genau genommen, durchaus kein "Beweis" einer Unmöglichkeit, sondern nur ein Aufzeigen, daß bei dem fraglichen angewandten Verfahren ein anderes Resultat, als es sich hier dauernd als "richtig" wiederholt, nicht vorstellbar ist. Ein Beweis müßte zeigen, daß jedes mögliche Verfahren zur Lösung des relevanten Problems scheitert; er müßte also u. a. nachweisen, daß die möglichen Lösungsversuche vollständig geprüft sind. Das ist aber wiederum für ein negatives Resultat nicht möglich, denn die Feststellung "es ist unmöglich" ist aposteriorisch immer eine Feststellung "so, wie es versucht wurde, ist es unmöglich", nie jedoch ein Nachweis, daß es auch auf eine (unbekannte) andere Weise nicht möglich sein sollte. Stichhaltig wird die Behauptung einer Unmöglichkeit erst, wenn vollständig (d. h. wiederum absolute) nachgewiesen werden kann, warum es unmöglich ist.

IV. 4.

Fichte stützt sich darum auch nicht auf das faktische Moment, daß kein Grund für die Tautologie als Tautologie angegeben werden kann, sondern auf das andere Kriterium, daß unmittelbar positiv erkannt wird, der Satz ist in dieser Form richtig, - also darauf: daß die Angabe eines Grundes für das Zustandekommen dieser Erkenntnis überhaupt nicht erforderlich ist. Hat man die Worte und den Sinn des Satzes "wenn ausgesagt wird, wird ausgesagt" verstanden, so sieht man durchaus ein, daß es so ist, ohne daß es dazu einer weiteren Begründung bedarf. Diese Erkenntnis wird also durchaus nicht erst von einer diskursiven Begründung erzeugt, und kann darum auch nicht so dargestellt werden, als sei sie Resultat aus einer diskursiven Beweisführung, - denn eben das ist sie nicht. Das Verhältnis zwischen diskursiver Beweisführung und Erkenntnis von falsch und richtig ist keineswegs wechselseitig, quasi symmetrisch, - vielmehr ist es so, daß diese Erkenntnis ohne ihren diskursiven Beweis sehr wohl möglich, ein diskursiver Beweis ohne diese Erkenntnismöglichkeit und deren Realisierung jedoch völlig ausgeschlossen ist.

Dennoch ist die obige Aussage (o. S. 143) selbst nicht absolut: sie gilt nur unter der Bedingung, daß überhaupt vom "Lichte" prädiziert werden soll. Die Anerkennung dieser letzteren Forderung kann aber durchaus verweigert werden; was im vorliegenden Zusammenhang zu beachten ist. Denn erst wenn die Forderung akzeptiert ist, ergibt sich die soeben behandelte logische Konsequenz der Tautologie durch die Reflexion auf das, was hier im Denken getan wird.

Es liegen also immer noch zwei Momente in dem ganzen Verhältnis:

- 1.) ein "durchaus Beliebiges" (280), das von der (freien) Annahme des (gedanklichen) Faktums als eines möglichen Gegenstandes der Untersuchung, bzw. überhaupt von der Existenz dieses Faktums abhängig ist;
- 2.) ein schlechthin Notwendiges, das den Nachvollzug dieses (gedanklichen) Faktums (wenn dies existent ist) "ohne weiteres ergreift und [...] bestimmt" (280).

Diese beiden Momente stehen in einem solchen Verhältnis zueinander, daß das zweite eigenes Prinzip seines Seins ist, dies aber nicht sein kann, ohne im gleichen Akt durch das andere bestimmt zu sein; während umgekehrt das andere nicht Prinzip wird, ohne daß das erstere sich setzt (280 f.).

Anders gesagt: Das "schlechthin Notwendige" erscheint als Faktum; da es aber erscheint, ist nicht als schlechthin notwendig ersichtlich, vielmehr ist

IV. 4.

an der Bedingung für sein Sichtbarwerden offenbar ein Moment der "Beliebigkeit" (besser "Freiheit"). Das Prinzip, unter dem die faktische Erscheinung des Notwendigen steht, nennt Fichte nun "Gesetz"; die inhaltliche Erscheinung des Notwendigen als eines notwendigen lebendigen Zusammenhanges bezeichnet er als "ursprüngliches und reines Faktum" (281). Das Verhältnis beider steht so, daß die Existenz (das Dasein) des Faktums nur durch das Prinzip seiner Faktizität, "nur nach einem Gesetze möglich ist" (281), - und umgekehrt, daß es kein Gesetz faktisch gibt, ohne daß das "absolute Faktum" eines lebendigen, formal-gesetzmäßigen Zusammenhanges existent ist.

Die gedankliche Voraussetzung eines genetischen Gesetzes für die Faktizität ist also nicht möglich ohne eine im Denken existente faktische Gesetzmäßigkeit; andererseits ist aber eine faktische Gesetzmäßigkeit, wie sie durch ihre unmittelbare Existenz im Denken gegeben ist, nicht denkbar ohne Voraussetzung absoluter Gesetzmäßigkeit. Projektion (hier als "Voraussetzung") einer Gesetzmäßigkeit auf einen idealen Grund ist nur möglich, wenn eine Gesetzmäßigkeit existiert (denn gäbe es überhaupt keine Gesetzmäßigkeit, so gäbe es sie auch nicht idealiter). Ohne Voraussetzung (Projektion) absoluter Gesetzmäßigkeit ist eine faktische Gesetzmäßigkeit aber nur als Zufallskombination von Fakten denkbar, die ohne weiteres auch anders ausfallen hätte können und bei jeder Wiederholung ihrer Genesis beliebig anders ausfallen könnte. Die "Gesetzmäßigkeit" hätte also, wie man buchstäblich sagen kann, "im Grunde" gar kein Gesetz, wenn es keine absolute Gesetzmäßigkeit gibt, kraft derer die bestimmte Gesetzmäßigkeit das ist, was sie ist, und sich immer auswirkt, sobald ihre spezifischen Bedingungen gegeben sind. Man müßte dann beispielsweise damit rechnen, daß die Addition ein und derselben Zahlenreihe das einermal 20, das andere Mal 583, das dritte Mal -0,32 ergibt, ohne daß dabei die mindeste Möglichkeit bestünde festzustellen, was denn nun "richtig" wäre.

Wie spiegelt sich nun dies erörterte begriffliche Verhältnis im formalen Schema der Zuordnung von E und $\sim E$?

In der vorangegangenen Position IV. 3. hatte sich die absolut qualitative Einheit ergeben durch Negation des Faktischen. Das war zwar eingesehen worden, - doch blieb die Frage offen, wieso die qualitative Einheit denn gerade durch Negation des Faktischen erhalten wurde, und warum nicht auf irgendeine andere Weise.

Darauf wird jetzt geantwortet: Weil sich jene Sichprojektion nach einem absolut faktischen Gesetze vollzieht, - über dessen Grund aber keine Rechen-

Gegeben ist in der vorliegenden Position IV.4. mithin ein absolutes Faktum.
Die innere Struktur dieses Faktums ist ein bestimmter Bedingungszusammenhang.

$\dots$
 (Grund) $\searrow$ $\dots$
 $\quad$ (Folge)

Die absolute Einheit (schematisch E) seines Wesens, also das "Gesetz seiner Gesetzhaftigkeit", setzt nun das absolute Faktum sich idealiter als seinen Erzeugungs- bzw. Existenzgrund voraus. Das ergibt schematisch den Modus E $\sim^E$.

Jedoch stellt dieser Modus nur das Verhältnis dar, wie es innerhalb der Faktizität, zwar absolut gesetzmäßig, aber doch nur idealer, gedacht wird (d. i. nachkonstruiert wird). Realiter hat die Faktizität keine Möglichkeit, ihren Erzeugungsgrund zu setzen (im Sinne von "erschaffen"), denn realiter sieht sie sich als Gebilde, das vom Grund erzeugt wurde, und kann nicht das schaffen, von dem sie geschaffen ist. Man kann auch so sagen: Die Struktur des absoluten Faktums ist so, daß es bildlich sich selber nur an die Stelle des Abhängigen, des Bedingten bei Anwendung seines eigenen formalen Bedingungs zusammenhangs auf seine Sicherscheinung setzen kann, will es im Einklang mit dem Gesetz seiner Faktizität bleiben. Es ist als absolutes Faktum, als

IV. 4.

absolute Erscheinung gesetzt (und erscheint sich in seiner Sicherscheinung so), und kann sich darum nicht an die Stelle des Grundes dieser seiner Absolutheit setzen, ohne den als richtig erkannten Befund zu verwerfen.

Wird also die faktisch im Erkennen existente Gesetzmäßigkeit bildlich in den Zusammenhang ihrer eigenen gesetzmäßigen, unmittelbar wirkenden Faktizität gebracht, so erscheint sie in ihrer faktischen Differenziertheit (als gesetzmäßiger Zusammenhang mindestens zweier Momente) als bedingt durch ein absolut einheitlich Bedingendes (das absolut eine Gesetz aller Gesetzmäßigkeit, das macht, daß alle besonderen Gesetze überhaupt "Gesetz" sind), - d. i. sie erscheint schematisch eben als das $\sim E$ innerhalb des Bedingungsmodus E

Will dagegen die absolute Erscheinung (= das absolute Faktum) nicht ihren Grund idealiter, sondern realiter ausdrücken, so kann sie dies nur unter Verweis auf ihre eigene Absolutheit als eines Faktums: Das absolute Faktum aber hat keinen äußeren Grund, sondern nur einen in ihm selbst liegenden Grund seiner Existenz. Es kann also seinen Grund realiter nur durch seine eigene unmittelbare Realität, seine eigene aktuale Existenz als eines absoluten Faktums, nicht durch etwas anderes außer oder neben ihm ausdrücken. Die faktische Erscheinung der absoluten Gesetzmäßigkeit (die als bestimmter Zusammenhang ausdifferenziert ist, schematisch also als $\sim E$ sich zeigt) kann somit ihren Real-Grund nur durch sich selbst darstellen: Der Real-Grund läßt sich also schematisch nur als $\sim E$ ins Bild bringen (das Faktum $\sim E$ tritt bildlich als Repräsentant seines Real-Grundes auf).

E	O	Man kann es auch so ausdrücken: Die Struktur des Faktums
E	T	ist ein (gesetzmäßiger) Bedingungs-zusammenhang, innerhalb
$\sim E$		dessen das "Wesentliche" des <u>Bedingenden</u> auf das <u>Bedingte</u>
$\sim E$	O	<u>übertragen</u> (= projiziert) wird. Nun ist dies Faktum in
$\sim E$		sich aber disjüngiert in ein a) gesetzmäßiges ("notwendiges")
$\sim E$	T	Moment und in ein b) "beliebiges" (280), d. h. freies Moment
(15)		(das sein oder auch nicht sein kann). Will nun das Faktum seinen absoluten Grund kennzeichnen, so kann es dies nur, indem es ihm beide Momente, das kategorische und das freie, als in ihm verankert zuspricht. Legt es ihm das kategorische Moment bei, so zeigt er sich als <u>einheitliches</u> genetisches Prinzip der Faktizität; legt es ihm das andere Moment, seine absolute, bloße Faktizität bei, so bietet er sich eben als die <u>Totalität der Momente</u> der absolut faktischen Existenz, d. h. im Blick auf die höchsten Prinzipien als faktisches Nebeneinander von Freiheit und Gesetzmäßigkeit.

IV.4.

Beide Male aber handelt es sich um Übertragung, um Projektion faktischer Elemente in die vorausgesetzte Funktion eines Grundes. Das eine Mal projiziert die Erscheinung ihr einheitliches Prinzip (schematisch das "E" innerhalb ihrer Faktizität als eines " $\sim$ " plus "E"), woraus der Begründungsmodus $E_{\sim E}$ resultiert; das andere Mal projiziert sie die Totalität ihrer aktuellen Faktizität (schematisch das " $\sim E$ "), womit sich der Modus $\sim E_{\sim E}$ einstellt.

Fichte formuliert das durch diese Projektion gegebene Phänomen so:

"Die Projektion ist teils formaliter, objektivierend, teils materialiter, ausdrückend das Wesen des Wissens. So ist das letztere durchaus nicht ohne das erstere, sondern sie ist beides in einem Schlage, weil sie beides ist durch ein absolut wirkendes Gesetz [= das absolute Faktum]. Es muß daher der materiale Ausdruck zugleich die Form der Projektion ausdrücken; oder ganz bestimmt: das Wissen in der Projektion kann, ungeachtet der vorherigen Beweise des Gegenteils, wenigstens der Form nach, nicht durchaus also sein, wie es an sich oder nach dem Gesetze, ohne alle Projektion ist" (282).

Der formale Ausdruck ist "(absolute) Einheit" (E); der materiale Ausdruck ist der aktuale, gesetzmäßige (verstandesmäßige) Übergang von einem Moment des Wissens zu einem anderen (von einem E zu einem anderen E, wobei sich ergibt, daß keines von beiden - isoliert genommen - das wahre Wesen repräsentiert). Der formale Ausdruck ist also nicht Ausdruck des Wissens in der Gestalt, wie er verstandesmäßig (= gesetzmäßig) für das Wissen jenseits seiner Projektion, "ohne alle Projektion" (282) gefordert werden muß. Umgekehrt gilt dies aber auch für die Formalität des genetischen Grund-Folge-Zusammenhangs; Auch diese Form ist nicht der Ausdruck des Wissens, wie er verstandesmäßig für eine Darstellung des Wissens in seinem Zustand vor aller projizierenden Objektivation zu fordern ist. Die unmittelbare (noch nicht objektivierte) Existenz des absoluten Wissens ist darum nur zu beschreiben, indem beide Ausdrucksformen zusammengenommen werden, indem also erklärt wird:

Das lebendige Wissen selbst, "so auch Alles, was in demselben vorkommen soll, spaltet sich absolut in eine Zweiheit, deren Ein[es] Glied das Ursprüngliche, und das andere die Nachkonstruktion des Ursprünglichen sein soll, durchaus ohne alle Verschiedenheit des Inhalts, also darin wieder absolut Eins; lediglich verschiedene in der angegebenen Form, die offenbar eine gegenseitige Beziehung aufeinander andeutet" (283).

IV.4.

Diese "gegenseitige Beziehung" zu klären, macht die Aufgabe der restlichen Vorträge aus. Hier, zum Beschluß der 24. Vortragsstunde, weist Fichte noch auf den in der vollzogenen Erörterung verbliebenen Widerspruch von IV.4. hin: In der obigen begrifflichen Beschreibung war das Gesetz Objekt der Betrachtung. Wäre nun das Gesetz aber totaliter identisch mit dem Beschriebenen (d. i. mit dem, was sich hier in der Form eines Gegenstandes der Betrachtung zeigte), so wären wir ihm ja in der Beschreibung gegenüber gestanden, - wir, als nicht das Beschriebene, hätten insofern auch keinen Teil an diesem Gesetz gehabt, - die Beschreibung hätte das Gesetz nicht in sich, sondern v o r sich gehabt, wäre also insofern ohne Gesetz, mithin absolut willkürlich und somit ohne jeden verbindlichen Anspruch auf Richtigkeit der Darstellung gewesen.

Um aus dieser Schwierigkeit herauszukommen, bleibt nur der Ansatz der gedanklichen Möglichkeit übrig, daß das Beschriebene (= das betrachtete Objekt) gar nicht die ursprüngliche Konstruktion des Gesetzes war, sondern daß das Ganze nur Beschreibung der Nachkonstruktion des Gesetzes war, - also nur Beschreibung des zweiten Gliedes der obigen Spaltung des Wissens, der "Nachkonstruktion des Ursprünglichen" (283), noch nicht Beschreibung des ersten Gliedes, des "Ursprünglichen", und somit auch noch nicht Beschreibung des ganzen Verhältnisses beider Glieder.

IV.5.

Die Position des "Bildes" (286-288)

Der Schluß des 24. Vortrages hat schon den Lösungsweg der noch bestehenden Schwierigkeit, der jetzt im 25. Kolleg beschritten wird, skizziert:

Es muß sich zeigen, daß das Gesetz nicht von uns konstruiert (beschrieben) wird, - in welchem Falle es nichts weiter als ein unverbindliches Faktum unter anderen wäre -, sondern daß das Gesetz selbst es ist, das sich in der obigen Nachkonstruktion (Beschreibung) konstruiert (beschrieben) hat (284 f). So daß also auch die (verstandesmäßige) Nachkonstruktion gesetzmäßig aus dem absoluten Gesetz hervorgeht, - das heißt, daß, wenn das (absolut faktische) Gesetz beschrieben und dargelegt werden soll, diese Beschreibung rational richtig durchgeführt werden muß. Ohne diese formale Bedingung wird nicht beschrieben, was als Objekt der Beschreibung vorgegeben wird (eben die Gesetzmäßigkeit der Faktizität).

Fichte rekapituliert zu Beginn des 25. Vortrages kurz die Einsicht, die zur

IV. 5.

begrifflichen Position IV. 4. führte (d. i. die Einsicht der Notwendigkeit der Projektion für eine Präzisierung. Vgl. 279). Dies eingesehene Gesetz ist notwendig; d. h. es kann, wenn Wissen ist, nicht nicht sein, sondern gilt schlecht-hin für alles (beziehende) Wissen.

Es gilt also auch für die Erscheinung des "Lichts" im Wissen: Sobald das "Licht" erscheint, ist es immer schon in der Projektion und deren Gesetz unterworfen. Es muß darum in all seiner Erscheinung

"fortdauernd das Zeichen des lebendigen [genetischen] Prinzipiierens an sich tragen, in seiner Form durchaus als Produkt eines solchen Prinzipiierens erscheinen; darum ins Unendliche wiederholbar, und in Beziehung auf die ursprüngliche Projektion durch das Gesetz, als Nachkonstruktion, was nun die Grunddisjunktion im Wissen gab" (285).

Zu zeigen ist jetzt aber, daß dies ganze Verhältnis nicht etwa nur von unserer formalen Phantasie erdichtet ist, sondern vom absoluten Gesetz selbst so in die Erscheinung gebracht ist.

Das bedeutet: Es muß sich ein (faktisches) Gesetz finden lassen, dessen Inhalt darin besteht, daß ihm selbst notwendig ein (absolutes) Gesetz vorausgesetzt werden muß.

Ein solches (faktisches) Gesetz aber liegt dem Begriff des "Bildes" (der "Nachkonstruktion") unmittelbar zugrunde:

Insofern nämlich das Bild eben als bloßes Bild und nicht als das Original erkannt ist, liegt in dieser Erkenntnis - (deren spezifisches Moment, - was höchst wichtig zu beachten ist -, sich durchaus nicht am Original, sondern allein am Bild vollzieht! Denn nicht das Original, sondern allein das Bild wird als "Bild" erkannt) - ein unmittelbarer, nicht abzustreitender Hinweis auf das Original. Die "Nach-Konstruktion" kann nur dann logischerweise Nachkonstruktion (Nachvollzug eines schon Vorgegebenen) sein, wenn wirklich eine erste, ursprüngliche Konstruktion existiert. Im anderen Falle ist sie nicht Nachkonstruktion, sondern selbst eine ursprüngliche, vorbildlose Konstruktion. In gleicher Weise verhält es sich mit dem Begriff "Bild": ein Bild (in der Bedeutung des Wortes, daß in ihm etwas abgebildet ist) ist nur dann dieser Definition nach "Bild", wenn tatsächlich etwas in ihm abgebildet ist. Ist es reine, ursprüngliche Erzeugung, so ist es auch nicht Bild von etwas anderem, sondern ein rein selbständiges, originales Phänomen. Es ist schlechthin logischer Nonsens, von einem Abbild zu sprechen, wenn nicht etwas schlechthin Originales konzidiert wird, das in dem sekundären Abbild abgebildet ist.

IV.5.

(Es ist darauf hinzuweisen, daß der Ausdruck "Bild" hier bei Fichte in seinem präzisen systematischen Gebrauch ein rein formales Abhängigkeitsverhältnis bezeichnet. Es ist also für das Verständnis des Gemeinten zunächst von der diffusen Bedeutungsstreuung völlig abzusehen, die das Wort "Bild" in der Umgangssprache hat. Die Alltagssprache verwendet das Wort von der Kennzeichnung "naturgetreuer" Werke der bildenden Kunst bis hin zur Bezeichnung abstrakter Kompositionen, - in denen gewissen Kunsttheorien zufolge vorgeblich sogar überhaupt nichts "abgebildet" sein soll -; sie gebraucht es zur Benennung rein mechanischer Reproduktionen durch Photographie, Lichtbild etc., schließlich auch in einer Vielzahl metaphorischer Bedeutungen wie "Vorbild", "Sinnbild", "sich ein Bild machen" usw. Die meisten dieser Bedeutungen sind dazu angetan, das spezifische Moment, auf das es Fichte hier allein ankommt, eher zu überdecken als hervorzuheben.

Will man sich daher an einem konkreten Beispiel verdeutlichen, was Fichte im Auge hat, wenn er von "Bild" spricht, so empfiehlt es sich - vor allem zur Verdeutlichung des ja primär in Frage stehenden gesetzmäßigen Charakters im Begriff des "Bildes" - den in der Mathematik bzw. Geometrie üblichen Begriff der Projektion heranzuziehen. Das Verhältnis "Bild - Original" hat bei Fichte dieselbe scharfe und präzise Bedeutung, wie sie beispielsweise in der Geometrie für den Begriff der Projektion eines dreidimensionalen Gebildes in eine nur zweidimensionale Darstellungsweise gefordert ist. So wenig hier in der Geometrie eine vage, "irrationale" bloße Ähnlichkeit zwischen beiden gemeint ist, sondern das zweidimensionale geometrische Gebilde unter Beachtung der Projektionsregeln innerhalb der Zweidimensionalität genau "dasselbe" (nicht etwa etwas "ähnliches"!) darstellt wie das dreidimensionale Gebilde, - so wenig ist das "Bild", von dem die W.-L. spricht, nur etwas dem Originalen, Projizierten "Ähnliches", vielmehr ist es in seiner Seinsebene (nämlich der Dimension der "Erscheinung") bei Berücksichtigung der Gesetzmäßigkeit seiner "Projektion" genau dasselbe wie das Urbild.)

Wenn also die Nachkonstruktion eines Gesetzes ausdrücklich als Nach-konstruktion erscheinen kann (und damit sich im Bewußtsein als Nachkonstruktion zeigt), dann muß notwendig dazu eine ursprüngliche, originale Konstruktion eines absoluten Gesetzes existieren. Und wenn diese erscheinende Nachkonstruktion den Inhalt hat, "ein Gesetz setzt sich selbst mit Absolutheit", so ist darin eben das ursprüngliche Verhältnis "abgebildet", daß das absolute Gesetz sich selbst setzt, also sich selbst in die Erscheinung bringt.

IV.5.

Wäre dem nicht so, so wäre das hier in Frage stehende Bewußtseinsmoment, der betrachtete Begriff, nicht "Nach-Konstruktion" und es könnte aus ihm nie folgen, was oben gefolgert wurde. Die Tatsache, daß im Bewußtsein aber tatsächlich aus dem Begriff des "Bildes", der "Nachkonstruktion" ganz bestimmte Folgerungen gezogen wurden, beweist somit, daß es ein derartiges Bewußtseinsmoment tatsächlich geben muß. Und wird ferner etwas ausdrücklich als Nachkonstruktion (Bild) erkannt und definiert, so muß notwendigerweise auch eine dazugehörige originale Konstruktion anerkannt werden; andernfalls wird nicht etwa das Gegenteil der Behauptung einer originalen Konstruktion erwiesen oder erweisbar, sondern es wird lediglich die anfänglich zugrundegelegte Axiomatik zerstört.

Aus dem Ganzen folgt: Ist die hier vollzogene W. -L. selbst Nachkonstruktion der absoluten Konstruktion, so ist diese Nachkonstruktion in ihrer Gesetzmäßigkeit von der ursprünglichen Konstruktion bestimmt:

"Das Gesetz selber setzt sich in uns selbst. Bild, als Bild, ist nervus probandi"(286).

Fichte fügt dieser Einsicht eine kurze Erläuterung bei, in der er die neue begriffliche Position IV.5., die des "Bildes", von der vorangegangenen Position des "Gesetzes" IV.4. abhebt:

"An der gestrigen Schilderung des Wissens ist nun folgendes verändert.

Weder in der Nachkonstruktion, als solcher (der Vorstellung), noch dem Ursprünglichen (dem Dinge für sich), sondern durchaus in einem Standpunkte zwischen beiden steht das Wissen; es steht im Bilde der Nachkonstruktion, als Bilde, in welchem Bilde ihm schlechthin durch ein inneres Gesetz das Setzen eines Gesetzes entsteht.

Dieses Durchdringen des Wissens des Bildes ist die ursprüngliche, absolute, unveränderliche Einheit; sie, als innerlich eben ein Projizieren, spaltet sich projizierend in stehendes objektives Bild, und stehendes objektives Gesetz" (287N).

Und weiter: Das Licht lebt in ihm selber das, was es ist. Es ist aber "Leben". Es lebt also sein Leben. Nun zeigt es sich in seiner Erscheinung als "Bild", d. h. es selbst ist darin der absolute Vollzug, die Setzung und Erhaltung jenes Verhältnisses, das in dem Bewußtseinsmoment des "Bildes" begrifflich fixiert ist; in diesem absoluten, lebendigen Vollzug der Setzung ist es mithin "lebendiges in sich geschlossenes Bilden", - nämlich eben ein Schaffen und lebendi-

IV.5.

ges Erhalten des absoluten Bildes (287):

"Es ist ein Bild en, formaliter emanent; es bildet oder projiziert sich eben als das, was es selber innerlich ist, als Bild.

Es ist intelligibiler immanent und an sich geschlossen.

Aber Bild setzt ein Gesetz [der Beziehung auf ein Originales, nachdem es überhaupt "Bild" sein kann], es projiziert daher ein Gesetz, und projiziert beide [1. sich als Bild und 2. das Gesetz, unter dem alles Bild-sein steht], als stehend durchaus in dem einseitigen bestimmten Zusammenhang [nämlich: die absolute Genesis schafft unmittelbar das absolute Bild, - das erschaffene Bild aber schafft durch die in ihm lebendige absolute Genesis das Bild eines Gesetzes seiner Erschaffung], in dem wir sie gedacht haben" (287 N).

Dazu ist noch die weitere wichtige Differenz zur vorhergegangenen Position IV.4. zu beachten:

In IV.4. sollten Urbild (Original) und Nachbild qualitativ Eins sein, "weil sie außerdem gar nicht zusammenhängen könnten.

Jetzt [in IV.5.] hängen beide innerlich und wesentlich, als Bild, setzend ein Gesetz und vice versa zusammen; und es kann qualitative Einheit durchaus nicht eintreten.

Qualitative Einheit ist absolute Negation der Veränderung [vgl. o. S. 136 f.]: ist daher nur da anzubringen, wo Veränderlichkeit zu setzen ist.

Bild aber als Bild ist in sich unveränderlich [es ist als Bild eben immer "Bild"], es ist wesentliche Einheit, und wiederum Gesetz eines Bildes ist wesentliche Einheit; und sie setzen einander durchaus nur durch ihr inneres Wesen, ohne allen fernerer Zusatz.

Hierin, in dieser gänzlichen Entfernung der materialen [= qualitativen] Einheit, die uns bis jetzt nicht verließ, liegt ein neues Unterpfand, daß wir höher gestiegen sind" (287 f N).

Fichte trifft hiermit eine formal außerordentlich gravierende Unterscheidung zwischen dem Begriff "qualitativer Einheit" und dem einer quasi ganz anderen Ebene angehörigen Begriff "wesentlicher Einheit". "Qualitative Einheit" ist sprachliche Bezeichnung für ein bestimmtes Moment einer Ebene, auf der ein Gegensatz zu diesem Moment möglich bzw. faktisch existent ist: Der Begriff selbst ist Resultat aus der Negation der Quantität (s. o. S. 136 f.), besteht also nicht positiv allein aus sich, sondern nur mittels eines anderen, der (doppelten) Negation.

IV.5.

"Wesentliche Einheit" dagegen besteht unmittelbar positiv aus sich selbst; sie bedarf keiner Negation (auch nicht der doppelten des "nicht nicht"), sondern beruht unmittelbar auf ihrer eigenen Positivität: sie ist, weil s i e ist.

Damit ist der "Aufstieg" zur Begründung der "Phänomenologie" aus der Einsicht des Absoluten, der mit Vortrag 16 in Angriff genommen wurde, an sein erstes Ziel gelangt; Im Begriff des "Bildes" wurde das Wesen der absoluten Erscheinung ermittelt.

Das Wesen der absoluten Erscheinung (des absoluten Wissens) ist also das bestimmte Wesen ("Nachkonstruktion + Urkonstruktion") des "Bildes", zu dessen einheitlicher Bestimmung 1.) ein vorauszusetzendes formales Gesetz des Bildens, 2.) Identität des Inhalts gehören.

Wie sieht nun das analytische Schema dieser begrifflichen Position des "Bildes" aus?

Die absolute Einheit ist nun "Bild". Das E ist also ihm zuzuordnen. Dieses Bild ist ferner das wesenhaft Existente und Reale, - hat also die Seite des Faktischen, der realen Erscheinung im Schema inne.

Als "Bild" aber setzt diese positiv seiende Einheit sich einen originalen Bestimmungsgrund voraus, mit dem es wesenhaft identisch ist. Dafür ist hier der Modus E_E zu setzen; das tiefer stehende E ist hier das eine "Bild", die eine absolute Erscheinung, die, indem und weil sie ist, durch ihr Wesen sich einen Grund voraussetzt; das absolute Bilden setzt, daß es sich diesem seinem absoluten Bilden verdankt. (Der Anfang, die arche, des Erschaffens ist eben immer schon ein "erschaffen", sonst wäre er nicht Beginn, Anheben des "erschaffens", der Genesis).

Zugleich setzt dieses lebendige Bild (die absolute Erscheinung) sich, als dem Resultat aus dem Bilden, ein Gesetz des Bildens voraus. Es setzt sich also einen lebendigen Grund-Folge- Z_U Zusammenhang voraus, der inhaltlich zwar eins und unauflösbar ist, formaliter aber sich in differierende Momente aufspaltet. Um sein formales Moment zu kennzeichnen, muß er darum als nicht das erzeugte Bild selbst (sondern das Gesetz des Erzeugungsaktes) objektiviert werden, mithin als $\sim E$. Es ist also für dieses Verhältnis von Gesetz-der-Erschaffung zu existent-Geschaffenem (= absoluter Erscheinung) der Modus $\sim E_E$ anzusetzen.

Die anderen Modi scheiden, wie man sich leicht überzeugen kann, aus, da in ihnen die absolute Einheit der Erscheinung (des Bildes qua Bildes) negativ bestimmt ist, hier in IV.5. jedoch die wesentliche Einheit des absoluten Bildes

IV.5.

E_E	T	(der absoluten Erscheinung) absolut, d. h. ausschließlich
$E_{\sim E}$	O	<u>positiv bestimmt ist</u> (vgl. o. S. 156),
$\sim E_E$	T	Das ganze Verhältnis bietet sich hier also in der Form: Ge-
$\sim E_{\sim E}$	O	geben ist die <u>absolute Erscheinung</u> (als E). Sie aber zeigt
(16)		sich unmittelbar in der Einsicht ihres Wesens als 1.) her-
		vorgegangen aus der Voraussetzung eines mit ihr innerlich,
		wesensmäßig identischen Grundes, und 2.) als hervorge-
		gangen nach einem absoluten, ihrer sich zeigenden Fakti-
		zität selbst vorausgesetzten Gesetze, durch das ihre sich zeigende Erscheinung
		von diesem Grunde erzeugt wurde.

Nicht der ideale Grund qua idealer Grund (das in die Funktion des Grundes gesetzte E) hat das ideale Gesetz erzeugt (das würde den Modus $E_{\sim E}$ bedeuten, der hier nicht möglich ist, wie erörtert), sondern die absolut reale Erscheinung hat kraft des in ihr real lebendigen Gesetzes aus sich den idealen Grund erzeugt und über sich gesetzt, um ein Bild ihres realen Verhältnisses zu ihrem realen Grund zu bekommen. Um aber zu zeigen, daß das als Bild für den Grund gesetzte E nicht der absolute Grund selbst ist, ist es notwendig, zugleich deutlich zu machen, daß das, was hier als Bild für den absoluten Grund gesetzt ist, selbst unter einer Bedingung (einem Gesetz) steht, womit die Differenz "idealer" und wahrer absoluter Grund aufgedeckt wird: denn hätte der wahre absolute Grund eine Bedingung über sich, so wäre er eben nicht "absoluter", un-bedingter Grund. Der Modus $\sim E_E$ hat also die Funktion, die Abhängigkeit und bloße Idealität (das Bild-Wesen!) des im Modus E_E als Grund gesetzten E aufzuzeigen.

Überblickt man nun von dieser Position IV.5. aus die bisher herausanalysierten strukturellen Schemata, so ergibt sich, daß die Entfaltungsmöglichkeit dieses angesetzten Schemas erschöpft ist: Es sind sämtliche 16 möglichen Kombinationen aufgestellt, weitere neue Variationen des Grundprinzips sind nicht mehr möglich. Damit bestätigt sich auch von dieser Seite her, was Fichte nach der Erörterung des "Bildes" als der wesentlichen Einheit der absoluten Erscheinung feststellt: die in der ganzen bisherigen Untersuchung der W. -L. aufgefundenen und aufgestellten "Glieder bilden eine synthetische Periode, in welche etwas anderes gar nicht eintreten kann" (288).

Faßt man das bisherige inhaltliche Resultat für die Begründung der Phänomenalität nochmals zusammen, so ergibt sich, daß die Existenz des Grund-Folge-Zusammenhanges erklärt und begründet ist: die absolute Erscheinung selbst setzt kraft ihres Wesens das ideale begriffliche Schema eines Grund-Folge-

IV.5.

Zusammenhangs, um dadurch ihr eigenes reales bildhaftes Wesen sich selbst vor Augen, ins Bewußtsein zu bringen. Dies Wesen der absoluten Erscheinung (des absoluten "wissens")

"ist ein Bilden, setzend sich als Bild, setzend zur Entdeckung [N: Erklärung] des Bildes ein Gesetz des Bildens" (288N).

Erreicht ist jetzt in seinem Begriffe das absolute Wissen als

"die in sich wesentliche, auch sogar das bloße problematische Setzen einer Veränderlichkeit ganz abweisende, Einheit des Bildes und seines Gesetzes"(288).

Aber mit diesem Resultat hat die gesuchte Begründung und Erklärung des Phänomens aus dem Absoluten (bzw. genauer: aus der Einsicht des Absoluten) immer noch nicht ihre vollständige Lösung erreicht.

Es steht jetzt zwar fest, woher das Wesen phänomenaler Einheit rührt, doch wurde noch keine Antwort gegeben, woher jene faktisch phänomenal konstatierten Bewußtseinsmomente der Nicht-Einheit, der Veränderlichkeit, der negativ bestimmten Differenz stammen. Im Rahmen des analytischen Schemas gesprochen: Die Reflexion, die in Vortrag 25 gipfelte, setzte zwar die Genesis des Grund-Folge-Zusammenhangs ab, aber noch nicht die Genesis jenes mit dem Zeichen $\sim$ wiedergegebenen Momentes. Geleistet ist also bisher: In der Reflexion von Vortrag 15 wurde der Ansatz des Begriffs der Einheit (des schematischen Momentes "E") gerechtfertigt; in der mit Vortrag 25 abgeschlossenen Reflexion wurde der begriffliche Ansatz von Genesis (des gedanklichen Grund-Folge-Schemas) gerechtfertigt. Es bleibt also noch übrig, das letzte konstitutive Moment der von der W.-L. faktisch vollzogenen Synthesis, das Moment des begrifflich Negativen (im Schema das Moment des "non-", $\sim$ bzw. O) genetisch zu erklären.

Fichte leitet die Lösung dieser Aufgabe mit dem Hinweis darauf ein, daß in der "wesentlichen Einheit" der Gegensatz Qualität-Quantität verschwunden ist.

Nun tritt aber doch die W.-L., in der hier das absolute Wissen realisiert wurde, faktisch als ein qualitativ bestimmtes quantitatives Wissen - nämlich als ein Bewußtseinsinhalt neben einer Vielzahl anderer Bewußtseinsinhalt - auf. Wie aber kommt eine solche faktische Erscheinung der W.-L. als eines Phänomens unter unzähligen anderen Phänomenen zustande? Gerade das zu beantworten ist aber nicht möglich, wenn nicht die oben verschwundenen Begriffe "Qualität/Quantität" zur Kennzeichnung der inhaltlichen Differenz der W.-L. als des transzendentalen Wissens gegenüber anderen Wissensinhalten und zur Erklä-

IV.5.

rung der Partialität des transzendentalen Wissens im Gesamttraum des Bewußtseins zur Anwendung kommen.

Untersucht wird also im Folgenden noch die Einsicht in die Genesis des faktischen Vorhandenseins des absoluten Wissens als eines Gewußten unter anderem Gewußten, - d.h. in die Entstehung der (sekundär-reflexiven) Bewußtheit vom "absoluten Wissen". Diese Genesis der Kenntnis vom absoluten Wissen wäre eben das Zustandekommen der "W. -L. in specie, inwiefern sie ist ein besonderes Wissen, dessen Nichtsein ebenso wohl möglich ist als sein Sein" (289).

Damit verbunden ist dann auch die Frage nach dem Zweck der isolierten, partiellen "Kenntnisse" überhaupt, des von Fichte so genannten "gewöhnlichen" Wissens (wobei "gewöhnlich" durchaus keinen abwertenden Beiklang hat, denn auch das transzendente Wissen ist - sofern es ebenfalls Teil der Kenntnisse ist - in dieser Beziehung "gewöhnliches Wissen"). Es wird sich ergeben, daß dieses partielle Dasein von Kenntnissen innerhalb des Wissens

"schlechthin, wie es Namen haben möge, vom allerniedrigsten bis zum höchsten, dem Dasein [= der bloßen, verstandesmäßigen Kenntnis] des absoluten Wissens, [...] seinen Grund nicht in sich selber, sondern in einem absoluten Zwecke [hat], und dieser ist, daß das absolute Wissen [als lebendiges "erkennen" des Absoluten¹⁹⁸] sein solle. Durch diesen Zweck ist Alles gesetzt" (290).

b. Explication des Prinzips zur Erklärung der faktischen Mannigfaltigkeit in der Erscheinung (Vorträge 26-27)

Der V. Standpunkt der W. -L. 1804

Zu Ende der 25. Vortragsstunde wurde bereits das Problem aufgegriffen, das auf diesem letzten Reflexionsstandpunkt noch zur Lösung zu bringen ist: Die Frage nach der Differenz und der Beziehung zwischen "transzendentelem Wissen" und "gewöhnlichem, faktischem Wissen", - die Frage nach der "Bedingtheit beider durcheinander" (292).

Das aufgestellte (s.o.S. 158 f.) Problem, wie wir zum absoluten Wissen gelangt sind, ist nun keineswegs eine "historische" Frage, die sich durch Aufzählen der nacheinander vollzogenen Gedankenschritte der bisherigen Argumentation beantworten ließe, sondern eine "Frage de iure" (293). Das bedeutet:

V.

es ist Rechenschaft darüber abzulegen, unter welchen Bedingungen ein solcher vollzogener Übergang aus der Unkenntnis vom absoluten Wissen in die Bewußtheit dieses Wissens überhaupt möglich ist.

Im Blick auf den "Besitz" des absoluten Wissens wird von Fichte mit der größten Schärfe festgestellt, daß von einem solchen Dasein des absoluten Wissens "in uns" nur und allein unter der Voraussetzung die Rede sein kann, "daß wir desselben gewiß sind, oder daß wir überhaupt formaliter gewiß sind, und diese formale Gewißheit in uns ausdrücken, in Vollziehung" des absoluten Wissens (293).

Grundbedingung für den Besitz, das "haben und halten" des absoluten Wissens, - also für das "Dasein" des absoluten Wissens in uns (das stets verbal als "wissen" zu verstehen ist!) -, ist somit die absolute (formale) Gewißheit, die zweifelsfreie Erkenntnis der Richtigkeit des im Akt dieses "wissens" Gedachten.

Die frühere Bestimmung der Gewißheit (s. o. S. 134 ⁴) als "Beruhen in demselben, also Einheit der Qualität" (293) ist bei der gegenwärtigen Problemstellung jedoch nicht brauchbar, da jene Beschreibung gerade das voraussetzt, was die Überlegungen des V. Standpunkts erst zu legitimieren haben: den Begriff der "Qualität" (293). Hier kann die Gewißheit nur noch mit dem "höheren Begriff" der wesentlichen in-sich-Geschlossenheit des absoluten Bildes (vgl. o. S.) charakterisiert werden (293). Die Frage lautet jetzt also: Wie ist dieser Begriff (d. h. die konstruktive Beschreibung) der wesentlichen in-sich-Geschlossenheit, - der den Charakter der "Gewißheit" ausdrücken soll, - möglich? (293).

V. 1/2.

Die Antithetik des V. Standpunktes (293-298)

Das Problem dieser neuen Beschreibung der "Gewißheit" führt nun zur eigentlich spezifischen Antithetik des V. Standpunktes.

Beschreibung "als solche", d. h. Erzeugen eines Bildes, ist "innerlich immanente Projektion des Beschriebenen" (294). Und zwar, wenn sie ausdrücklich als Beschreibung betrachtet wird, nicht ein irrationaler, gedanklich unkontrollierbarer Vorgang, sondern eine Projektion, die sich selber als solche (d. h. in der damit verbundenen gedanklichen Gesetzmäßigkeit) anerkennt. Indem sie sich aber als "Beschreibung" erkennt, vermag sie sich selbst von dem Beschriebenen zu unterscheiden, sie kann quasi dadurch vom Gesamtergebnis dasjenige, was sie durch ihren actus dem Gegenstand hinzufügte (eben damit er überhaupt "Be-

V. 1/2.

schriebenes" wurde), wieder abziehen. Indem sie weiß und erkennt, was am Gesamtphänomen lediglich aus ihrem Zutun resultiert, vermag sie nachträglich diese ihre Zutat wieder auszuklammern, um so das rein zu erhalten, was nicht aus dem actus des Beschreibens erst erzeugt wurde, sondern vor diesem actus Substrat und Anlaß des ganzen Vorgangs begrifflicher Beschreibung war. Insofern "vernichtet" (wie Fichte sich ausdrückt) sie nachträglich wieder ihren ganzen Akt, indem sie ihn rückgängig macht. Sie nimmt sich als die dem Zweck des ganzen Vorgangs - (nämlich das ursprüngliche Substrat begrifflich sichtbar darzustellen) - gegenüber völlig unwesentliche Äußerlichkeit, nachdem sie ihre Aufgabe erfüllt hat, wieder zurück und erklärt allein die projizierte Sache für das Wesentliche; denn jenes Substrat war ja schon vor und somit völlig unabhängig von der Beschreibung, - die Beschreibung ist also für sein Sein durchaus überflüssig und ihm gegenüber völlig "nichtig". (Um dieses Moment, - daß zwar alle Beschreibung notwendig etwas haben muß, damit sie überhaupt beschreiben, nach-bilden kann, umgekehrt etwas aber sehr wohl sein kann, ohne daß es beschrieben wird -, an einem Beispiel zu verdeutlichen: Die zweidimensionale geometrische Projektion eines dreidimensionalen geometrischen Gebildes ist für die Existenz des letzteren völlig belanglos; die Existenz des dreidimensionalen Gebildes wird nicht im geringsten davon betroffen oder beeinflußt, ob es nun derart projiziert wird oder nicht, es ist dafür auch völlig gleichgültig, ob es nur eine oder Myriaden Projektionen von ihm gibt. Nur wenn die Tatsache der (vollzogenen) Projektion übersehen oder vergessen wird, wird das Projektum zum originalen Phänomen und damit erhält auch seine Existenz eine scheinbar originale, ursprüngliche Bedeutung, aus der der gesetzmäßige Projektionsbezug verschwunden ist und seine faktischen Spuren unverständlich und unerklärlich geworden sind).

Durch die Erkenntnis der vollzogenen Projektion als einer Projektion vermag also erst der absolute Akzent auf das vermittelt dieser Projektion "Dargestellte", auf ihren "Inhalt" zu rücken. Das Ursprüngliche des "Beschriebenen" ist also dasjenige, was nach Abzug, oder wie Fichte sagt, nach "Vernichtung" der Projektion am Gesamtergebnis der vollzogenen Projektion übrigbleibt und rein heraustritt. Es muß, um vom Projektum zum originalen Substrat zu kommen, das Verfahren, wie schon gesagt, rückläufig gemacht werden; um auf das geometrische Beispiel zurückzugreifen: aus dem zweidimensionalen "Bild" muß unter Ansatz der bekannten Projektionsgesetze das dreidimensionale Original "re-konstruiert" werden, will man seine "wahre" Gestalt (die originalen Winkelverhältnisse etc.) realiter haben. Für diese Aufgabe, um aus der Projektion das Original rekonstruieren zu können, ist also allerdings beides unabding-

V. 1/2.

bar notwendig: das konkrete Resultat des "Projektums" und das andere, die Kenntnis der abstrakten Projektionsregeln, d. h. die Kenntnis des Verhältnisses (bzw. der Verhältnisse), in dem das Projektum zum dreidimensionalen Original steht. Ist aber dann die Re-konstruktion des Originals vollendet, so sind diese beiden Momente für das weitere Bestehen des Original-Gebildes durchaus überflüssig; ihre Funktion war für den actus der Erschaffung dieses Gebildes wohl unabdingbar notwendig, hat sich zugleich aber auch mit diesem actus erschöpft. Man kann also metaphorisch sagen: Dadurch, daß die Projektion, mit Hilfe ihrer eigenen Faktizität und Gesetzlichkeit, in der Re-Konstruktion des Originals rückgängig gemacht wurde, hat sie zugleich ihre (in dieser Rekonstruktion wirk-same) Bedeutung für die Existenz des Originals selbst ausgelöscht, sich quasi vor der realen Existenz der Sache und durch dieselbe "vernichtet"; das Original existiert jetzt einfach, völlig unabhängig davon, ob neben ihm noch eine Projektion seiner selbst besteht oder nicht.

Man kann darum an dieser Stelle die Situation der W.-L. am Anfang ihrer spezifischen Genesis so darlegen: Hätte das Bewußtsein realiter bereits einen Begriff (d. i. rationale Kenntnis) vom absoluten Wissen, so wäre die Arbeit der W.-L. überflüssig. Sie ist aber dann nicht überflüssig, sondern notwendig, wenn das Bewußtsein noch keinen realen Begriff vom absoluten Wissen hat (d. h. wenn noch nicht bewußt verstanden ist, was "absolutes Wissen" in Wahrheit ist). Und die Arbeit der W.-L. ist im letzteren Zustand des Bewußtseins dann möglich, wenn im Bewußtsein ein faktisches Bild (Projektum), d. i. die Idee dieses realen Verstehens des absoluten Wissens, und daneben noch auch das Projektionsgesetz dieses Bildes, d. i. die abstrakte Kenntnis des Abhängigkeitsverhältnisses, in dem das Bild als ja ein bloßes Projektum steht, existiert. Das Bewußtsein hat also aus der Idee des absoluten Verstehens und den Gesetzen des absoluten Verstehens kraft seiner ihm wesensmäßigen Genesis die aktuale Realität absoluten "verstehens" zu erzeugen: Diese aktuale Realität ist der Begriff des absoluten Wissens (und zwar als eines Begriffes neben anderen möglichen). Es wird also vom Bewußtsein nicht etwa das absolute Wissen erzeugt, sondern was das Bewußtsein bewirkt in dieser Konstruktion, ist, daß das durch sich selbst existente absolute Wissen nun auch für das Bewußtsein da, d. h. real ist, nachdem es vorher für das Bewußtsein durchaus noch nicht real, sondern nur ideal (wie vergleichsweise ein Mensch nicht lebendig, sondern nur in einem "getroffenen Bilde") präsent war.

Der ganze actus der Projektion, die sich als solche durchschaut (und erst dadurch vom ursprünglichen Substrat des Projizierten sich zu unterscheiden vermag!), ist nun in der W.-L. nichts anderes als "das rein ideale Sehen, oder Anschauen" (294); also nicht etwa ein ins Unbestimmte gerichtetes "schlecht-

V. 1/2.

hiniges" Sehen, sondern ein spezifisches, bestimmtes Sehen, - nämlich dasjenige "sehen", das sich selbst zum Gegenstand hat, das sich in einem von ihm selbst projizierten Bilde erblickt. Es ist das Sehen, das sich schlecht-hin als "sehen" (d. i. erkennend, verstehend) durchdringt.

Diese Sichdurchdringung des Sehens aber besteht nun darin, daß es gefaßt wird "als sich vernichtend, in dieser Vernichtung aber setzend ein Beschriebenes" (294) und das projizierende Sehen dabei gefaßt wird als das "Äußere, aber Vernichtete" (294).

Darin liegen 3 entscheidende Momente:

1.) Die Vernichtung des Sehens:

Sieht man beispielsweise einen Baum, so hält man natürlicherweise den Baum nicht für den Akt des Sehens, sondern für das, was mit Hilfe dieses Aktes zu Bewußtsein gebracht wird; also für den Gegenstand des Sehens, nicht aber für das "sehen" selbst. Man nimmt auch nicht an, daß die Existenz des Baumes davon abhängt, ob er von jemand angeschaut wird oder nicht. Das Sehen gilt in diesem Zusammenhang als gänzlich belanglos für die Existenz des Substrats der Betrachtung, es gilt in dieser Beziehung als das absolut Nichtiges. Man verlangt sogar, daß von allem subjektiven Moment des Betrachtens abstrahiert werden muß, um das objektive Dasein des Gegenstandes rein erhalten zu können.

Diese hier am "gewöhnlichen" Beispiel erörterte Differenz zwischen dem aktuellen "sehen" und dem Gegenstand, der gesehen wird, ist das eine Moment, das Fichte augenblicklich herausstellen will: Es ist rational das Verhältnis eines "an sich" Nichtigen zu einem "an sich" allein Wesentlichen:

- 2.) Das zweite, das Spezifikum der augenblicklichen Erörterung konstituierende Moment ergibt sich dadurch, daß hier das "sehen" nicht etwas anderes, sondern sich selbst erblicken soll. Es wird dann, insofern es aktuelles "sehen" ist, genau wie oben durch die formale Ausdifferenzierung in ein aktual hinfließendes "sehen" und ein fixiertes, im aktuellen "sehen" erscheinendes "Gesehenes" von der Negation getroffen und "vernichtet". D. h. der bestimmte Aktus des Hinsehens auf das Phänomen "Sehen" wird durch diese Negation und "Vernichtung" begrifflich rückgängig gemacht, seine bloß vermittelnden Spuren werden aus dem Gesamtergebnis wieder ausdrücklich herausgenommen, um das Phänomen des "reinen Sehens", des Sehens überhaupt, herauszukristallisieren.

V. 1/2.

Zugleich ist diese Negation des bestimmten Sehens aber nur von seiner eigenen positiven Gegebenheit als eines 'Gesehenen' her möglich. Denn wenn es sich nicht kennt, sich nie "gesehen" hat, so wäre es ihm überhaupt nicht möglich, sich zu negieren; es wüßte dann nichts von sich, hätte keinen Begriff von sich und könnte darum auch niemals einen Negationsakt auf einen derartigen Begriff richten.

Es vernichtet sich also durch sein eigenes (faktisch-positives) Sein; und umgekehrt: seine Erkenntnis der faktischen Positivität (existierenden Vorhandenheit) seines Seins folgt wiederum nur aus der Vernichtung, der Negation dieses Seins (als eines bloß äußerlichen aktuellen "sehens").

- 3.) Das dritte Moment besteht darin, daß das "Sehende" (= das Bewußtsein, das "wir", das Denkende), das hier "sieht" (= erkennt), sich selbst als das "Äußere" zu setzen hat, das vor der relevanten Sache "vernichtet" wird. (Es ist hier die Differenz zu beachten: Das "Sehende" ist dasjenige, was dieses bestimmte 'aktuale (hin)sehen' auf sich selbst ins Werk setzt, verursacht; das "Gesehene" ist dasjenige, was erst durch dies verursachte bestimmte "hinsehen" phänomenal erscheint; das "hinsehen" aber steht zwischen beiden. - Die Beachtung dieses dritten Momentes ist insofern wichtig, als noch immer der Erweis aussteht, daß "wir" (= das den aktuellen Vollzug der W.-L. verursachende Denken) und die W.-L. (= die in diesem aktuellen Vollzug dargestellte, bewußt gemachte Sache) identisch sind).

Das Ganze läßt sich also zusammenfassen: Das (ideale) Sehen vernichtet sich selbst und projiziert in dieser Vernichtung zugleich ein "in sich lebendiges und kräftiges Sein" (295).

Damit ist die Antithetik V. 1/2. ihren inhaltlichen Momenten nach aufgestellt.

Es handelt sich dabei um nichts anderes als die Momente des inneren Widerspruchs im Begriff der absoluten Intuition oder der absoluten Evidenz. Als Einsicht des Absoluten ist sie vor dem Absoluten, das sie einsieht, völlig und restlos nichtig; denn es gibt außer dem Absoluten nichts "anderes", also auch keine Einsicht, in die es gefaßt werden kann. Gleichwohl ist die Erkenntnis, daß es neben dem Absoluten keine Einsicht geben kann, völlig davon abhängig, daß das Wesen des Absoluten eingesehen ist. Erst im und durch das "Sehen einer absoluten Position" wird die Nichtigkeit, die Nichtexistenz einer das Absolute umfassenden Einsicht offenbar, wird das Sehen qua Sehen absolut "vernichtet". Die absolute Vernichtung des Sehens ist also nur denkbar unter Voraussetzung einer absoluten Position. Die Selbstvernichtung des nur mit sich

V. 1/2.

befäßen (und in dieser reinen Abhängigkeit nur von sich selbst insofern absoluten) Sehens erzeugt damit notwendig den Gedanken eines dem vergehenden Sehen gegenüber absolut positiv-realen Seins und Lebens,

Für die systematische, schematische Darstellung der Strukturen dieses V. Standpunktes der W. -L. 1804 erhebt sich nun allerdings die Frage, welche Mittel denn hierfür noch zur Verfügung stehen, nachdem das 16-fache Schema bereits erschöpft ist.

Nach Fichtes Auskunft geht es im V. Standpunkt darum, die Möglichkeit der Aufstellung eines solchen, faktisch in sich mannigfaltigen, aus mehreren qualitativ verschiedenen Elementen zusammengesetzten Schemas zu rechtfertigen. D. h. die Genesis dieser angewandten qualitativen Mannigfaltigkeit im Schema zu klären.

Zur Diskussion steht also, woher jene systematischen Elemente der positiven Einheit, ihrer Negation und des Grundfolgezusammenhangs faktisch genommen waren; denn es wurde mit ihnen ja bereits gearbeitet, als sie noch durchaus nicht aus dem absoluten Wissen erklärt, d. i. genetisch erzeugt waren. Es hätte sogar überhaupt nicht zur Nachkonstruktion (Re-konstruktion) des absoluten Wissens im Bewußtsein kommen können, wenn diese begrifflichen Mittel der ganzen Konstruktion nicht schon von allem Anfang an zur Verfügung gestanden hätten!

Zu beantworten ist also die Frage: worin denn schon im gewöhnlichen, vortranszendentalen Bewußtsein die Prinzipien des absoluten Wissens unmittelbar am Werk und aufgreifbar sind, noch ehe ein explizites Wissen von ihnen besteht. Es muß demnach ein Moment im alltäglichen Bewußtsein gefunden werden, in dem unmittelbar ein Bedingungszusammenhang liegt, durch den sowohl Position wie auch Negation faktisch gegeben und miteinander verkettet sind.

Diese Bedingung erfüllt das Phänomen, das die Umgangssprache als "Einsicht" oder "Erkennen" bezeichnet, - allerdings nicht die Einsicht (das Erkennen) schlechtweg, sondern die als solche erkannte und bewußte Einsicht, d. h. die Einsicht (das Erkennen), die von sich weiß, also sich selbst Gegenstand war bzw. ist, und davon nun eine ganz bestimmte Kenntnis besitzt. Also im Sprachgebrauch Fichtes: das Sehen, das Kenntnis davon hat, was es sieht, wenn es sich selbst sieht.

Dieses Sehen-seiner-selbst (= das Selbstbewußtsein) zeigt sich unmittelbar als

1. ein Bedingungszusammenhang, in dem

V. 1/2.

2. ein Moment als conditio sine qua non für die Folge eines zweiten Momentes erscheint (nämlich das "sehen" als notwendige Bedingung, damit überhaupt "Gesehenes" möglich ist) und in dem
3. die Negation in einem Bedingungs-zusammenhang mit der Position steht (was aus der allgemeinen Erfahrung der Differenz resultiert, daß das Gesehene qua Gesehenes nicht das Hinsehen darauf ist, - hier also das positiv allein Existente, das "erkennen", durch diesen Formalzusammenhang zugleich negiert ist).

Mit anderen Worten: es sind eben die formalen Elemente positiver Gegebenheit, der möglichen Negation dieser Positivität und der Verkettung dieser Elemente durch das Grund-Folge-Verhältnis, welche in der ganzen 16-fachen Entfaltung in der Vierfachheit der Modi von vornherein vorausgesetzt waren.

Es kann sich demnach in dem verbleibenden Teil der W. -L. 1804 schematisch nur noch um die explizite Aufstellung des Formalismus der vier Modi handeln. Nachdem dabei bereits in Vortrag 15 die absolut eine Positivität (schematisch "E") und in Vortrag 25 das Grund-Folge-Schema genetisch erklärt ist, bleiben dabei 2 Dinge noch genetisch zu erklären: das begriffliche Moment der Negation (das bisher stets zur formalen Fixierung von Differenzen faktisch vorausgesetzt und gebraucht wurde) und zweitens die Möglichkeit der Synthesis aller dieser formal angewandten Elemente. Diese letztere Möglichkeit wurde für die positive Einheit und das Grundfolgeverhältnis schon genetisch durch den Begriff des "Bildes" erklärt: Bild ist in seinem Wesen untrennbar sowohl positive Einheit wie Setzung dieses Verhältnisses (d. h. die Einheit beider). Nicht geklärt ist aber die Möglichkeit der Synthesis noch im Blick auf das Moment der Negation.

Im Blick auf diese letztere Aufgabe besteht also der Fichtesche Hinweis ganz zu Recht, daß "diese Untersuchung wichtig ist, und ganz neue Gegenstände zur Sprache bringt" (292).

Das schematische Bild der Antithetik V. 1/2. ist nach dem Erörterten relativ klar: Gegeben ist ein "Resultat" aus einem Bedingungsgrund. Dies Resultat ist positives "Sein" (des Sehens; 372). Diesem Sein kommt zweifellos das Zeichen E zu.

Der Bedingungsgrund für das Erscheinen dieses Seins als eines Resultates ist die Negation seiner selbst; mithin $\sim E$.

Der ganze Zusammenhang, in dem beide stehen, ist Bild für ein "innerlich sich äußerndes Sein, d. i. ein in sich lebendiges und kräftiges Sein" (295), also gene-

V. 1/2.

tischer Zusammenhang.

Es ergibt sich mithin das Schema $\sim E_E$: das ganze Verhältnis ist lebendige Projektion, ein Zusammenhang von Bild und Abgebildetem, wobei das Leben des letzteren "innerlich" ist, also unsichtbar und im Bild nur als Akt der Negation darstellbar, während das Resultat des genetischen Zusammenhanges jedoch im Bild ein positives Sein (E) ist. Der Bedingungsgrund (hier $\sim E$) ist die Negation eben des positiven Seins des Sehens, das für das Sehen aus $\sim E_E$ dieser Negation erst erscheint und sichtbar wird.

Die gefundene begriffliche Struktur dieses Schemas fügt Fichte nun in den bereits bestehenden Zusammenhang der W.-L. ein:

Das Sein ist "in-sich-Geschlossenheit", und in seiner inneren Lebendigkeit ist es "lebendiges in sich Schließen" (actus!; 296). Deshalb kommt es in Wirklichkeit zu keinem Heraus-gehen, zu keiner Äußerung; was sich vielmehr in diesem Akt als Äußerung darstellt, ist ein Prinzip des "Triebes" (296). Im Sehen ist ein Trieb wirksam, über seine eigene Immanenz hinauszugehen, obgleich ihm dies faktisch aus immanenten Gründen nicht gelingt (denn im "sehen" bleibt es immer notwendig "sehen").

Damit ist nun eine neue Beschreibung der Gewißheit (d. i. des geschlossenen, in sich gegründeten einsichtigen Zusammenhangs) aus der "bloßen tieferen Beschreibung des Sehens, der Idealität und Anschauung als solcher, realisiert" (296).

Fichte entwickelt kurz die 4 bzw. 5 Momente, die in dieser Beschreibung liegen: (1) die Sichvernichtung des Sehens; (2) das Produkt dieser Vernichtung ("Sein"); (3) das Bestehen des Vernichteten in diesem ganzen Akt der Vernichtung (um sich vernichten zu können, muß das Sehen überhaupt existieren); (4) der Trieb als das Prinzip des Herausgehens aus sich; "zugleich gesetzt in seinem Sein, und absolut vernichtet in seinem Effekte" (297), - denn es kommt nur zur Vernichtung des Effekts, des Gesehenen, dessen was das Sehen erblickt (nämlich "sich"); (5) das fünfte Glied ist die Einheit unserer aktuellen Einsicht, in der diese 4 Momente "entstehen und fortdauern" (297).

(Die spezifische Arbeit des 26. Vortrags ist damit geschlossen. Den Rest (298-300) verwandte Fichte auf die Vorbereitung der weiteren Synthesen.)

V. 3.

V. 3.

Die dritte Position des V. Standpunkts (300-303)

Zu Beginn des 27. Vortrags (der die restlichen drei begrifflichen Positionen des V. Standpunkts erbringt) gibt Fichte einen kurzen Rückblick auf das Resultat der vorausgegangenen Stunde:

"Das sich selber als Sehen durchdringende Sehen gibt entschieden sich selbst, als ein selbständiges, auf, und setzt ein absolutes Sein, das nun in weitere Synthesen eingeht, welches eine Beschreibung der Gewißheit, als einer Geschlossenheit in sich selber ergab" (300).

Auf das Gesamtproblem gesehen, bestehen aber bei dieser Erklärung immer noch argumentative Lücken, die durch "neue, nicht aus dem Bisherigen zu entwickelnde Glieder" (300) zu schließen sind. Das bedeutet u. a.: der noch mangelnde Zusammenhang kann nicht anderweitig erschlossen, sondern nur noch in der Einsicht selber aufgefunden werden.

Es zeigt sich denn auch, daß "in derselben Operation des Durchdringens des Wesens des Sehens noch eine ganz andere Einsicht" liegt, die bisher nur übersehen wurde (300). Fichte beschreibt diese weitere Einsicht so:

"Sehen, als Sehen ["sehen", verbal!] gesetzt, folgt, daß wirklich gesehen werde; oder: das Sehen sieht notwendig" (300N).

Diese weitere aus der Betrachtung des Sich-sehens entspringende Einsicht besteht also darin, mit anderen Worten ausgeführt: Man kann nicht gut behaupten, man sehe wohl, daß es den Gedanken eines Sehens gibt, - und doch im gleichen Atemzuge die reale Existenz von Sehens bestreiten. Schon die Erkenntnis auch der bloßen gedanklichen Möglichkeit von "Erkenntnis" - (denn "sehen" ist hier Synonymon für "erkennen") - ist der Beweis dafür, daß es wirklich und realiter Erkenntnis gibt. Man kann schlechterdings nicht in einer inhaltlich distinkten Bedeutung von Erkenntnis reden, weder positiv noch negativ, wenn es keine Erkenntnis des spezifischen Quale gibt, wodurch sich das mit dem Wort "Erkenntnis" bezeichnete Phänomen von anderen Bewußtseinsphänomenen abhebt (die relevante Zuordnung des Wortes zu dem damit bezeichneten Phänomen ist nur dann möglich, wenn ein solches Phänomen überhaupt existiert). Man kann schlechterdings nicht sehen (erkennen), daß es "sehen" (erkennen) gibt, wenn es kein Sehen (Erkennen) gibt; und, - was vor allem jedem Versuch eines Gegenbeweises radikal den Boden entzieht -, man kann im letzteren Fall auch nicht sehen (erkennen), daß es k e i n Sehen (Erkennen) gibt. Desgleichen

V.3.

läßt sich auch unmöglich mit einleuchtender (d. i. verstehbarer) Begründung bestreiten, daß es ein Grund-Folge-Verhältnis gibt; denn dieser Versuch setzt ja gerade das voraus, was er bestreiten möchte, - nämlich die prinzipielle Möglichkeit einer Begründung.

Man kann wohl das Wort, die Laut- oder Zeichenkombination, "Sehen" erfinden bzw. willkürlich konstruieren und sagen, mit diesem Wort solle etwas ganz Bestimmtes bezeichnet sein; aber wenn man von dieser Seite ausgeht, so bleibt auch bei noch so präziser Bestimmung und Definition mittels einer (historisch gegebenen oder eigens künstlich konstruierten) Sprache völlig offen, ob außer dem Wortgebilde tatsächlich noch etwas existiert, auf das das Wort-Zeichen realen Bezug hat.

Geht dagegen aus der Betrachtung eines existenten Phänomens unmittelbar und kategorisch das hervor, was nachträglich erst in einem sprachlichen Aussagenzusammenhang formuliert wird (d. h. in das Formgefüge einer faktisch-bestimmten Sprache "projiziert" wird), so muß die betreffende Sprache auch dies kategorische Moment am Erblickten zum Ausdruck bringen, soll ihre Beschreibung des erblickten Phänomens richtig und vollständig sein.

In dem vorliegenden Fall ist nun das Wort "Sehen" von Fichte einem bestimmten Phänomen zugeordnet; dem actus des erkennenden Denkens. Wird nun dieser actus tatsächlich als genau das (und nichts anderes, etwa irgendwie Hinzugedachtes), gesetzt, als das er unmittelbar sichtbar wird (dem erkennenden Denken nämlich): so erscheint er eben als "sich-erkennendes-Denken" (denn genau das ist er aktualiter). Und aus der Einsicht in genau dieses Phänomen - und kein anderes sonst! - entspringt unmittelbar die Erkenntnis jenes kategorischen Moments innerhalb des "sich-erkennens", dem die (philosophische) deutsche Sprache das Wort "notwendig" zuordnet; die Erkenntnis, daß die wirkliche, faktische Existenz dieses Phänomens hier nicht bloß zufällig ist, bloß von einem Wunschdenken hinzuaddiert ist, sondern unter den gegebenen (an sich bloß formalen) Bedingungen notwendig real ist, d. h. daß sie nicht aus dem Phänomen isoliert herausgedacht werden kann, ohne daß dadurch nicht zugleich das ganze Phänomen mit weggedacht wird. Das heißt, das Denken würde sich in dem Glauben, es könne das Moment der Realität aus dem Phänomen herausnehmen und doch noch das Phänomen ohne dies Moment betrachten, einem Selbstbetrug hingeben; sobald es das Moment der Realität vernichtet, vernichtet es das gesamte Phänomen, und wenn es danach doch noch etwas betrachtet, so ist dies auf jeden Fall irgendein anderes Phänomen, aber keineswegs das anfänglich gesetzte; das Denken hätte sich also im letzteren Fall, ob es das wahr haben will oder nicht, einem ganz anderen Objekt zugewandt.

V.3.

Die "Notwendigkeit" bedeutet hier also: Wenn die wirkliche Existenz des Gedachten nicht wäre, so wäre auch der Gedanke dieser Existenz nicht möglich, - es gäbe so wenig wie in der realen "objektiven" Wirklichkeit innerhalb des Denkens und Wissens jenes Phänomen, das die (deutsche) Sprache mit dem Ausdruck "sich-erkennen" bezeichnet. Die Bindung zwischen dem bloßen Gedanken dieses Phänomens und der realen Existenz dieses Phänomens ist (darin besteht sein spezifisches Quale) wechselseitig unlösbar: wird es aus der Idealsphäre (dem Denken) weggenommen, so verschwindet es auch aus der Real-sphäre, und umgekehrt: Wird erkannt, so ist dies Erkennen wirklich; und wird das Erkennen selbst bewußt erkannt (d. i. als solches gedacht), so ist auch dies Erkennen wirklich, - ist es aber nicht wirklich, so gibt es auch keinen Gedanken, kein Bewußtsein vom Erkennen.

Der Schwerpunkt dieser ganzen Argumentation liegt nun für Fichte an dieser Stelle darauf: In diesem einen eben aufgezeigten Fall läßt sich aus dem bloßen Gedanken des "sich-erkennens" mit absoluter Sicherheit auf reale Existenz des "Sich-Erkennenden" schließen. Aus dem Gedanken dieses Phänomens, so wie es sich im Denken zeigt, folgt (notwendig für alles weitere Denken, das sich mit diesem Gedanken befaßt) unmittelbar die Tatsache der realen Existenz des hier zunächst bloß Gedachten.

Fichte zeigt dies noch von einer anderen Seite: Das Sehen ist erkannt als ein Sichvernichten und ein Sichbeziehen auf ein anderes außer ihm. Nur darin ist es Sehen, anders nicht. Dieses Vernichten und Beziehen aber ist ein Akt, der nur ist, wenn er vollzogen wird, und anders nicht, - daher "notwendig, unmittelbar und wirklich ist, und sein und dasein muß, falls das Ganze sein soll" (301; vgl. o. S. 169). Nur im ganzen Verhältnis entsteht überhaupt das Bild einer Realität des Sehens (also der Gedanke dieser Realität). Ist also das Sehen nicht aktualiter existent, so entsteht auch kein Bewußtsein von Sehen, - mit dem Akt bleibt zugleich auch das Resultat des Aktes, das Auftreten eines "Gesehenen" aus. Das Sehen läßt sich mithin "gar nicht setzen, außer als unmittelbar lebendig, kräftig und tätig daseiend" (301).

Diese Einsicht in die Notwendigkeit der Realität des "Sehens" (= Erkennens) für die Möglichkeit des Gedankens des "Sehens" ist nun die

"absolute Vernunft Einsicht = absolute Vernunft selber" (301).

Die Vernunft selbst ist Sehen und insofern äußerlich. Als Sehen-ihres-Sehens ist sie "sehen ihres Seins"; sie ist

"das sich selbst, vermöge seines inneren Wesens, fixierende und dekretierende Licht" (302).

V.3.

In der hier (V.3.) betrachteten Einsicht durchdringt sich also die Vernunft selber unmittelbar. Darin liegt ein Unterschied zu der Einsicht von Vortrag 26 (V.1/2.): Dort "durchdrang sich das formale Sehen, als ein absolutes Äußern (Projizieren), vernichtete sich darin und setzte dadurch Sein; also nicht unmittelbar, sondern" durch Vermittlung der Negation (302N). Jetzt - in der absoluten Vernunfteinsicht - "ist es anders; es geschieht ohne alle Vermittlung" (302). Es ergibt sich hier die

"Vernunftlehre, durch sich, von sich, in sich, wie Sie diese Duplizität [= wiederholtes Setzen desselben Einen] ausdrücken können,

Vernunftlehre, als der erste und höchste Teil der W.-L.
[vgl. 205 ff], die da nicht wird, sondern schlechthin in ihr selber ist, und das ist, was sie ist" (302N).

Es ist eindeutig, daß mit dieser Erklärung und Darlegung eine neue Position (V.3.) gegenüber dem Stand von Vortrag 26 gegeben ist: Das Bedingungsverhältnis, dem das Dasein des Sehens entspringt, ist hier nicht mehr bedingt durch eine Negation, sondern unmittelbar notwendig in der Positivität des Gegebenen (dem realen Dasein des Sehens, keineswegs einem Nichtsein des Sehens) verankert. Das Licht "dekretiert" sich hier als seinen eigenen, und zwar notwendigen, Grund seiner "Äußerung" (: seiner Existenz). Es erscheint als das, was es ist: als "Licht, das aus sich erscheint", - als real seiende Genesis, die sich unmittelbar aus ihrem wesenhaften, positiven Grund-Sein erzeugt, in die Existentialform eines "als ..." bringt.

Dieses Verhältnis in die entsprechende modale Form zu bringen, hat weiter keine Schwierigkeit: Sowohl Grund als auch Erscheinung sind hier positiv die Eine Vernunft, schematisch also E. Es fehlt durch die Unmittelbarkeit dieser Setzung jedes andere, für eine Vermittlung erforderliche und eine solche repräsentierende Moment; also aller Anteil einer Negation an der hier relevanten Bestimmtheit. Es kann also nur der Modus E_E in Frage kommen. In diesem

E_E Modus ist das lebendige "sehen" (E) gesetzt zum Bedingungsgrund seiner Existenz als eines von-sich-selbst-Bedingten.

V.4.

Die vierte Position des V. Standpunkts (303-304)

Fichte lenkt nun die Aufmerksamkeit darauf, daß die Einsicht V.3., die sich als absolute Vernunfteinsicht gab, von uns vollzogen wurde, also insofern durchaus nicht absolut war (denn das Absolute kann nicht nicht sein; diese Einsicht

V. 4.

hätte jedoch sehr wohl nicht sein, hätte unterbleiben können, falls wir sie nicht vollzogen hätten). Wir erscheinen also immer noch als "Möglichkeitsgrund oder freier Grund derselben" (303 f).

Die Frage allerdings, warum wir die Einsicht so vollzogen haben, wie wir sie vollzogen, ist erledigt: Unter den gegebenen Voraussetzungen k a n n das Problem nicht anders gelöst und erschöpft werden, wie dies in der 16-fachen Entfaltung und den anschließenden Reflexionen geschah; wenn das Sehen sich sieht, dann sieht es sich eben, wie es ist, - sonst wäre es nicht "sehen" und nicht "sehen-seiner-selbst".

Nicht erledigt aber ist die Frage, warum wir denn die Einsicht überhaupt vollzogen. Welches war denn die genaue, notwendige Bedingung dafür, daß wir überhaupt uns darauf einließen und einlassen konnten? Welches Moment an der in der W.-L. nachvollzogenen Entfaltung der absoluten Einheit ermöglichte denn überhaupt diesen Entschluß, und welches war der unmittelbare Anlaß, ihn ins Werk zu setzen? Denn der Entschluß (die freie Hinwendung) zur Einsicht in die Erscheinungsweise des Absoluten lag ja v o r der gedanklichen Erkenntnis der Zusammenhänge. Der Entschluß konnte also nicht gut von seinem gedanklichen Endergebnis (der Kenntnis der W.-L.) veranlaßt worden sein, sondern mußte auf einen Anstoß innerhalb des Bereiches des sog. "gewöhnlichen", vortranszendentalen Wissens zurückgehen. Wo also lag jenes Moment, das dem Denken überhaupt Grund gab, die Frage nach dem Absoluten zu stellen? Wenn es nicht einem blinden Zufall überlassen ist, ob und wann es zur Einsicht der absoluten Einheit kommt, - sondern wenn es nach der Voraussetzung und Behauptung der W.-L. nicht nur dazu kommen kann, sondern überdies absolut dazu kommen soll: dann muß auch die Erscheinung dieser Forderung (also der Anstoß zur Entscheidung) innerhalb des gewöhnlichen Wissens von der absoluten Einheit selbst gesetzt sein; - andernfalls es eben keine absolute, sondern eine zufällige, weiterhin belanglose Forderung wäre, und das System der W.-L. zuguterletzt somit auf zufälliger Willkür, nicht aber auf einsichtiger (verstehbarer) Notwendigkeit beruhen würde.

Die Position V. 3. hatte nun erbracht, daß die (faktische) Existenz des absoluten Wissens sich zeigt, als mit Notwendigkeit aus dem absoluten Wissen hervorgegangen. Die neue Überlegung hat erbracht: Ja -, wenn sie sich zeigt und nachdem sie sich gezeigt hatte, besaß das Bewußtsein daraufhin Kenntnis davon, daß dies in der Weise eines notwendigen "sich-zeigen-als ..." geschieht. Jedoch wie steht es mit jenem Moment innerhalb des Ganzen, das frei darüber befinden kann, ob sie (ihm) überhaupt erscheine oder nicht? - Über diesen Möglichkeitsgrund vermag die "absolute Einsicht" von V. 3. nichts auszusagen; er steht ihr selbst, wie jetzt erkannt wurde, schlechthin faktisch voran.

V. 4.

Durch die Reflexion auf das rein faktische Verhältnis zwischen dem Inhalt der absoluten Einsicht und ihrer formalen Bedingtheit qua Einsicht (also durch die selbst-kritische Distanzierung des in seinem actus endlichen bestimmten Denkens von dem sich als absolut zeigenden Inhalt des Gedachten) entsteht eine neue Position (V. 4.) der W. -L. 1804, und zwar handelt es sich hier um die genetisch-begriffliche Darlegung des transzendental-kritischen Moments im prinzipiellen Verfahren der W. -L. (Vgl. dazu o. S. 12 die Bemerkung über das "kritische ' Denken in der W. -L. als gleichgewichtig dem "systematischen".)

Auf dieser neuen Position enthüllt sich die Einsicht von V. 3. als noch nicht das unmittelbare Dasein der absoluten Einen Vernunft, sondern als das Bild, in dem dieses Dasein der Freiheit gegenüber, also vor dem "Wir", sich zeigt; Die erblickte "absolute Notwendigkeit" ist das (faktische) Bild, in dem die absolute Vernunft innerhalb des gewöhnlichen Wissens der Freiheit ("unseres Bewußtseins") erscheint; also die Tatsache eines als richtig bewußten Zusammenhangs partieller Elemente (gegenüber einer möglichen falschen Zusammenordnung) legt es dem Denken nahe, einen solchen Zusammenhang, der als "richtig" unmittelbar erkannt wird, von einer bloß begrenzten Auswahl partieller Momente des Gesamt-Wirklichen auf die Totalität aller faktisch erscheinenden Mannigfaltigkeit auszudehnen.

Die erschienene absolute Notwendigkeit im Sehen-des-Sehens war also nur die (innere) Objektivierung des absoluten Daseins der Vernunft. Das heißt: sie war Resultat einer Projektion des unmittelbaren Lebens der absoluten Vernunft. Jene Einsicht V. 3. war also, anders gesprochen, nur Nach-Konstruktion der ursprünglichen Konstruktion, nicht die Letztere selbst in ihrer Reinheit.

Diese Nachkonstruktion (und nicht die ihr voraussetzende originale Konstruktion) also steht unter der Bedingung, daß sie von der subjektiven Freiheit ergriffen und vollzogen werden muß, soll die in ihr vermittelte Einsicht für die Freiheit da sein, d. i. der Freiheit bewußt sein. Es herrscht also immer noch rational der "Zirkel zwischen gegenseitiger Bedingtheit" (304); Die Einsicht selbst ist genetisch nur durch Voraussetzung absoluter Vernunft möglich, - zugleich aber wird, daß überhaupt absolute Vernunft ist, nur mittels der (freien) Einsicht sichtbar. Die Existenz, das Dasein der Bewußtheit von absoluter Notwendigkeit, ist also immer noch bedingt, abhängig von einer freien Instanz, die insofern die Möglichkeit hat, das Dasein absoluter Notwendigkeit zu hindern, ihr negativ entgegenzutreten, - welche Möglichkeit gerade mit dem Gedanken absoluter Notwendigkeit, also schlechthin und ausnahmslos gültiger Notwendigkeit durchaus unverträglich ist.

V. 4.

Der Zusammenhang der neuen Position V. 4. bietet somit insgesamt das Bild eines (absoluten) "Wirklichkeitsgrundes" und eines (kontingenten) "Möglichkeitsgrundes" (304). Dabei ist noch keine eindeutige Identität zwischen beiden zu erkennen; aus dem Moment der Freiheit im Möglichkeitsgrund resultiert vielmehr die Möglichkeit eines Widerspruchs zum absoluten Wirklichkeitsgrund, gleichwertig aber auch die Möglichkeit einer ineinander aufgehenden Identität (denn die Freiheit steht hier nur noch vor der Entscheidung, die absolute Vernunft sich in ihr, der Freiheit, realisieren zu lassen oder nicht).

Die formale Funktion des absoluten Wirklichkeitsgrundes steht dabei nach der in V. 3. vollzogenen Einsicht nicht mehr in Frage: Er ist auf jeden Fall letzter und höchster Bedingungsgrund dafür, daß überhaupt etwas "da" ist. Der Wirklichkeitsgrund ist darin eindeutig bestimmt. Eindeutig ist damit auch, daß das kontingente "Wir" von ihm abhängig sein muß. Ein Zwie-spalt, ein unentschiedenes Nebeneinander zweier Möglichkeiten besteht lediglich innerhalb des "Wir" als des "Möglichkeitsgrundes" der Einsicht vom Wesen des Absoluten.

E
~E Die positiv eindeutige Bestimmtheit liegt also für das Schema beim Grund, der inhaltlich absolut eins mit sich selbst ist, ohne allen "Zwiespalt". Somit ist ihm E zuzuordnen. - Die kontingente Freiheit zeigt in sich dagegen zwei Momente: die Möglichkeit, die Realität des absoluten Grundes zu affirmieren, oder die Möglichkeit, sich vor ihr zu verschließen, sie zu negieren. Bewußtsein von der Möglichkeit, die absolute Realität zu negieren, hat sie jedoch nur unter der Bedingung, daß sie Bewußtsein von der absoluten Realität hat: Das ist in der vorliegenden Argumentation der W. -L. der Fall, - das begriffliche Schema der kontingenten Freiheit enthält hier also sowohl den Begriff der absoluten Realität (E) als auch das Moment der dagegen gerichteten Negation; eben dies letztere Verhältnis ist in dem Schema von ~E fixiert: die Negation ist hier zwar auf E bezogen (denn nur unter der Bedingung kann sie überhaupt als die hier relevante Möglichkeit der Negation der absoluten Realität gegenüber sichtbar werden), - zugleich stehen hier beide, wie es ja für die beiden Möglichkeiten der Freiheit gilt, noch nebeneinander, d. h. weder die Möglichkeit der Affirmation noch die Möglichkeit der Negation ist hier schon endgültig verwirklicht. Letzteres ist für das Verständnis des Zeichens ~E von außerordentlicher Bedeutung: "~E" ist immer (im gesamten Gebrauch des Schemas in der W. -L.) bestimmte Negation; hätte sie nun jenes Moment, worauf sie jeweils gerichtet ist, bereits völlig und wirklich vernichtet, so wäre damit auch das verschwunden, was ihre Bestimmtheit ausmacht, sie wäre also von diesem Augenblick an durchaus nicht mehr bestimmt

V.4.

und könnte somit auch nicht mehr als etwas Bestimmtes erkannt und dargestellt werden, Solange also die positive Realität (das "E"), das durch die Affirmation in die Freiheit (das Bewußtsein) kam, noch besteht, ist auch trotz der Negation eben diese Affirmation noch aufrechterhalten. Aber auch sie ist, ebenso wie die Negation, hierin nicht völlig verwirklicht, sie ist nicht absolut, sondern nur relativ gesetzt, d.h. sie ist in Frage gestellt. Das ist die exakte begriffliche Situation, wie sie durch das Zeichen " $\sim E$ " repräsentiert wird.

Der Gesamtmodus $E_{\sim E}$ repräsentiert also eine Situation, in der ein Einheitsgrund idealiter absolut affirmiert ist, realiter (d.i. hier im Bereich der aktuellen Faktizität) jedoch gleichzeitig dieselbe Affirmation zwar nicht völlig rückgängig gemacht, aber in Frage gestellt, relativiert ist.

Es wurde bereits (o. S. 166) darauf hingewiesen, daß in dem vorliegenden Schlußteil der W.-L. 1804 noch die Frage nach dem Ort der Genesis der Negation zu lösen sei. Das ist hier in V.4. nun geleistet worden: Nach der hier vollzogenen Überlegung ist die Negation (gleichgültig in welcher Form sie faktisch begegnet) keine absolute Realität. Die absolute Realität kennt keine Negation, Negation ist vielmehr ein möglicher Existenzmodus der Freiheit, der nur dann überhaupt "ist" und existiert, wenn die Freiheit (das Bewußtsein, das Ich) sich dazu macht, Macht die Freiheit sich nicht dazu, so gibt es absolut keine Negation.

Nun muß die Freiheit sich durchaus nicht schlechthin zur Negation machen. Sie ist vielmehr frei, sich entweder zur Negation oder aber zur Affirmation zu machen. Negation existiert also durchaus noch nicht zugleich mit der Freiheit; vielmehr ist der Ort für die Genesis faktischer Negation formal der actus der Selbstbestimmung der Freiheit, - dort allein entsteht (und vergeht) Negation.

Dasselbe gilt für die Affirmation (- es ist hier strengstens zwischen "Affirmation" und "Position" zu unterscheiden; Affirmation setzt durchaus selbst noch keine Realität, sondern ist die Einwilligung, daß eine bestimmte Realität gesetzt wird oder ist). Affirmation ist durchaus nicht Bedingung, damit überhaupt Realität ist (insofern hat auch sie keine absolute Notwendigkeit an sich); sie ist vielmehr conditio sine qua non, damit für die Freiheit Realität da ist.

Mit der Sich-setzung der Freiheit als Affirmation oder Negation ist somit die originäre genetische Möglichkeit der Freiheit, (des "Ich"), aufgedeckt. Das bedeutet; die Entscheidung für die Verwirklichung einer dieser beiden Mög-

V. 4.

lichkeiten liegt aller und jeder Genesis zugrunde, die sich in der Immanenz der Freiheit (in der Immanenz des Ich) vollzieht. Das besagt: Es geschieht nichts für die Freiheit und in der Freiheit, sie hat kein Bewußtsein, weder von sich noch von einer "Welt", ohne daß dieses Bewußtsein bestimmt ist von einer durch die Freiheit, das Ich, selbst vollzogenen Affirmation oder Negation.

Von hier aus läßt sich auch die formale Funktion der Freiheit (d. i. des "Ich") näher umschreiben: Es ist genau besehen eine richterliche Funktion. In die Hand des Ich ist die Entscheidung darüber gegeben, was in ihm und durch es zur Existenz, zum Dasein gelangt. Affirmation und Negation des Ich gelten jeweils einem Anspruch auf Dasein, einem Anspruch auf Genesis (Werden und Erhalten des Gewordenen) in der Immanenzsphäre der Freiheit (des absoluten Ich). Es kommt also im absoluten Ich nur das zum Dasein, was von ihm akzeptiert wird, dagegen was von ihm abgelehnt wird, kommt absolut nicht zur Existenz.

V. 5.

Die fünfte Position des V. Standpunkts (305-307)

In V. 4. wurde die Bedingung angegeben, unter der die Möglichkeit einer Entscheidung für die Hingabe an die absolute Einsicht, für den Vollzug der Erkenntnis des Absoluten steht. Es wurde angegeben, unter welcher Bedingung es möglich wird, der Forderung nach absoluter Einsicht frei mit "ja" oder "nein" zu begegnen.

Nach alledem ist aber immer noch nicht geklärt die Bedingung der Voraussetzung, daß diese Aufforderung zur Affirmation der Einsicht des Absoluten nicht bloß möglich ist (sein kann oder nicht), sondern absolut besteht, daß es also absolut dazu kommen soll. Auch dieses absolut gesetzte Soll muß bereits im vortranszendentalen Wissen vorhanden sein, sonst wäre es nicht absolut für alle Faktizität gesetzt, sondern nur relativ für den Fall, daß jemand zufällig an das transzendente Wissen gerät und es dort erfährt; die W. -L. ist durchaus nicht der Ort der ersten Bekanntschaft mit dieser absolut gesetzten Forderung, sondern der Ort, an dem die Bedingungen und die Genesis dieses schon vor aller Kenntnis der W. -L. in specie vorhandenen Soll erörtert und erhellt werden. Wo also im vortranszendentalen Wissen kommt diese Forderung faktisch zum Vorschein?

Sein Auffinden läßt sich durch die Überlegung erleichtern: Es muß

1. Absolutheitscharakter tragen,
2. einen realen Prozeß (d. i. einen dynamischen, schöpferischen Akt) herausfordern.

V.5.

Es darf also im Blick auf 1. in einer bestimmten Hinsicht nicht begründbar sein (Absolutheitscharakter besteht in der Unmöglichkeit einer anderen als tautologischen Begründung), und es muß ad 2. eine Differenz an oder in sich tragen, die zu ihrer Überbrückung herausfordert. Wie sich schon ergab, ist das Unbegründbare an der absoluten Erscheinung ihre absolute Faktizität: Es kann sich also bei dem Gesuchten nach allem Bisherigen nur um ein absolut faktisches, in sich gespaltenes Moment handeln, von dem die Forderung ausgeht.

Fichte stellt dieses Faktum vor: Es ist nichts anderes als das unmittelbare Bewußtsein von sich selber, seiner eigenen Existenz, über das jeder Mensch, jedes Kind spätestens von dem Augenblick an verfügt, wo es den Gebrauch des Wortes "Ich" begriffen hat. (Dieses unmittelbar faktische Bewußtsein von sich selbst ist allerdings genau von der reflektierten Kenntnis darüber zu unterscheiden, daß man einen solchen unmittelbaren Begriff, bzw. eine solche unmittelbare Bewußtheit von sich hat; letzteres ist bereits Reflexion über die Reflexion). Dieses einfache Ich-Bewußtsein erfährt nun immer wieder, daß es sowohl zu begreifen vermag, wie auch daß es immer wieder auf ihm unbegreiflich Erscheinendes stößt. Am Unbegreiflichen, für das es keinen befriedigenden Grund weiß, tritt ihm nun eben jenes Phänomen entgegen, das ihm einen Mangel, eine Unvollkommenheit seines Zustandes bewußt macht und ihn gleichzeitig mit etwas konfrontiert, dem es nicht gewachsen ist. Daraus resultiert unmittelbar ein innerer Konflikt: denn das Bewußtsein-von-sich-selbst, eben das Ich, ist seinem Wesen nach "Bewußtsein", d. h. "wissen"; die Existenz eines "Unbegreiflichen", worüber es nichts "weiß" (wovon es kein befriedigendes Bewußtsein hat), stellt somit unmittelbar dieses sein Wesen in Frage; es wird also durch das "Unbegreifliche" gerade die Dynamis seines spezifischen Seins als eines Bewußtseins, nämlich das "wissen", unmittelbar herausgefordert. In dieser Herausforderung durch das Faktum einer aktualen Unbegreiflichkeit steht nun das unmittelbare Bewußtsein vor der Entscheidung, diese Herausforderung, - die ja tatsächlich eine absolute existentielle Infragestellung des Zustandes ist, in dem es sich vorfindet -, anzuerkennen und auf ihre Berechtigung hin zu überprüfen, - oder die Erfahrung auf sich beruhen zu lassen und weiter keine Konsequenzen daraus zu ziehen. Diese Erfahrung von "Unbegreiflichkeit", also die Erfahrung eines Zuendekommen seiner selbst, eines Versagens und Aufhorens seiner eigenen, spezifischen Lebendigkeit als eines "kennens" und "wissens", ist konkret gesprochen nichts anderes als die Erfahrung der Möglichkeit des Todes. Am Unbegreiflichen erfährt das unmittelbare Bewußtsein (das faktische Ich), daß es möglicherweise ein Ende mit seiner Lebendigkeit haben kann. (Nicht etwa der Tod ist dem Ich gewiß, sondern die Möglichkeit des Todes).

V. 5.

Wiederum ist aber, da ihm das Phänomen "unbegreiflich" ist, ein Ende seines Seins dem Bewußtsein undenkbar, d. h. es ist ihm unmöglich, sein Nicht-sein auszudenken, sich einen Begriff von diesem völligen Ende zu machen. Es hat also zugleich einen unmittelbaren Begriff, ein unmittelbares "Wissen" von der Unaufhörlichkeit seines Seins. Mit anderen Worten: es hat einen unmittelbaren Begriff (der als solcher wiederum durchaus nicht reflektiert sein zu braucht!) von einem vollkommenen Sein, dem gegenüber keine Infragestellung und Bedrohung möglich ist. Und an dieser Stelle liegt die zweite, nun absolut positive Herausforderung des unmittelbar faktischen Ich-Bewußtseins: Es steht also wiederum vor der Entscheidung, diese zweite Herausforderung zu akzeptieren und ihre Berechtigung zu prüfen, - oder sie abzuweisen und die Sache auf sich beruhen zu lassen.

Es erscheint also mit dem Phänomen von "Unbegreiflichkeit" unmittelbar im Bewußtsein eine Differenz, und zwar nicht nur eine einfache, sondern eine doppelte Differenz, dazu das dynamische Moment einer in höchster Potenz existentiellen Herausforderung des Ich und seiner eigenen Dynamis, sowie eine gedoppelte Absolutheit: die faktische Grundlosigkeit des Unbegreiflichen und die (daran ebenfalls Absolutheitscharakter tragende) positive Selbstbegründung der Lebendigkeit des Bewußtseins.

In der Kenntnis des faktischen Zustandes des Bewußtseins, d. i. im einfachen faktischen Selbst- oder Ich-bewußtsein samt seinen sonstigen Inhalten, liegt also, da das faktische Ich wesensmäßig kontingent ist, unmittelbar das Faktum der Herausforderung an das Ich, das sich im Vollzug des transzendentalen Wissens als das absolute Soll, als die vom Absoluten an das Ich ergehende Forderung enthüllt.

Der Ort der unmittelbar positiven Absolutheit ist dabei, wie oben schon erörtert, die Lebendigkeit des Bewußtseins, sein spezifischer Akt: nämlich das "denken". Dieses Denken ist bereits in den früheren Argumentationen erkannt als ein "objektivieren", ein Setzen von bestimmter Bewußtheit. In seinem Akt also (nicht in dem vom Akt als Resultat Gesetzten) liegt die unmittelbar lebendige Absolutheit. Wie Fichte formuliert: Weder im Objektivierenden (dem Subjekt als der Ursache nicht des reinen Denkens, sondern eines jeweils bestimmten Denkens, denn es sei daran erinnert, daß alles, was im Bewußtsein geschieht, bereits durch Affirmation oder Negation bestimmt ist (vgl. o. S. 176), die Seinsmöglichkeit des Denkens, das "reine Denken", aber nicht von der Freiheit, dem Bewußtsein, sondern der absoluten Realität abhängig ist), - weder im Objektivierenden also, noch im Objektivierten (Objekt, hier als: Notwen-

V.5.

digkeit, = Kategorizität), sondern "im unmittelbaren Objektivieren"(305), der schöpferischen Realisation von Subjekt und Objekt samt ihres bestimmten Verhältnisses, besteht die "wahre Absolutheit"(305).

Dieser Akt ist das unmittelbare Leben der absoluten Vernunft, in ihm fällt das (individuelle) Denken eines "Wir" absolut mit der Vernunft zusammen: und damit ist die seit Beginn der W.-L. gesuchte Einsicht in die Identität der (freien) Subjektivität, die den Zusammenhang der W.-L. sukzessive denkt, mit der absoluten Vernunft (in ihrer gedachten Kategorizität) gefunden. Erst im Resultat dieses "objektivierens" gibt es die Spaltung 1. in das Bild eines Subjekts (eines freien Grundseins), 2. eines Objekts (eines notwendigen Faktums), - beide zusammengehalten und vereinigt nicht durch sich selbst, sondern durch die lebendige Dauer des (sie schaffenden und in seiner Fortdauer erhaltenden) Aktes des "objektivierens".

In der Sichtbarkeit dieses Aktes erscheint die Vernunft s i c h, sichtbar als schöpferisches Erzeugen subjektiver Freiheit und objektiver Kategorizität. Da aber die Vernunft, wie sich ergeben hat, wesensmäßige In-sich-Geschlossenheit ist und nichts außer sich hat, so ist in diesem Resultat ihrer schöpferischen Lebendigkeit immer nur sie selbst. Sie erscheint sich so als:

1. Zusammenhang von notwendigem Grund und notwendiger Folge aus diesem Grund,
2. Zusammenhang von freiem Grund und freier Folge aus diesem Grund,
3. stets jedoch als (entweder nach den Freiheit repräsentierenden Momenten, d. i. Affirmation oder Negation, oder (und) nach den Notwendigkeit repräsentierenden Momenten der Kategorizität) als jeweils bestimmter Zusammenhang von Grund und Folge.

Man könnte diese drei Momente zusammenfassend so formulieren: Sie erscheint sich in der Totalität ihres Bildes als "notwendig freie Folge aus einem notwendig freien (= nicht bedingten) Grund". Frei sein bedeutet nun u. a., wählen zu können; Und so erscheint sich die Vernunft mit der Möglichkeit, sich von ihrem Resultat als einem bloßen Resultat zu distanzieren (das heißt: die aktuelle Totalität ihres "objektivierens" von dem bloßen Resultat als eines Teilmoments dieser Totalität negativ, durch einen am und im Bilde selbst sichtbaren Akt der Negation abzuheben), - oder aber sich mit ihrem Resultat zu identifizieren. Die Identifikation ist im Bilde ihrer Sich-erscheinung durch den Begriff, das Bewußtsein (absoluter) Einheit ausgedrückt, - die Distanzierung durch den Begriff, das Bewußtsein eines (absoluten) Negationsaktes. Die Möglichkeit einer Entscheidung, einer Wahl des einen oder anderen dieser beiden Verhaltenswei-

V.5.

sen, erscheint im bildlichen Ausdruck durch das Nebeneinander- und Aneinander-bestehen beider Momente, wie es im schematischen Zeichen " $\sim E$ " unmittelbar sinnenfällig ist.

Da die Freiheit zu dieser Wahl im Nebeneinander der Möglichkeiten noch vor der Entscheidung steht, die Negation weder völlig weggenommen, noch vollendet durchgeführt ist (das Negierte vernichtet ist, so daß es überhaupt verschwunden wäre), so liegt weder im "freien Grund" noch in der (eben wegen der noch nicht gefallenen Entscheidung im Grund noch offenstehenden und darum) "freien Folge" eine eindeutige materiale Bestimmtheit vor. Der, wie gezeigt, im Sicherscheinen der Vernunft zugleich sichtbare Ausdruck notwendiger Bestimmtheit (s. o. S. 179 unter 1.) rückt darum im Erscheinungsbild von dem material zwar sichtbaren, aber un-entschiedenen und un-bestimmten Grund (bzw. Folge) auf den eindeutigen aktualen Zusammenhang von Grund und Folge, auf das eindeutig fixierte und in seiner formalen Gerichtetheit stets unwandelbar gleichbleibende Abhängigkeitsverhältnis beider (vgl. dazu o. S. 179).

$\sim E$
 $\sim E$ Der Modus $\sim E$ wird damit zum adäquaten Bild des in der Totalität der Sicherscheinung der Vernunft herrschenden Verhältnisses: In den materialen (= objektiven, erzeugten, durch den genetischen Akt sichtbar gemachten) Positionen des Grundes und der Folge stehen positive Setzung (E) und Distanzierung von der positiv gesetzten Identität ($\sim E$) nebeneinander; die ideale (kategorische) Beziehung beider, ihr spezifisches Abhängigkeitsverhältnis, ist jedoch kategorisch und eindeutig fixiert, als Verhältnis eben einer erschienenen Folge zu ihrem Erzeugungsgrund. Das Verhältnis der Materialität der Positionen (je " $\sim E$ ") ist unmittelbar sichtbar Identitätsverhältnis (" $\sim E : \sim E$ "). Die Differenz- und Identitätsmomente durchkreuzen sich also auf eine doppelte Weise - (vgl. den Fichteschen Ausdruck der zwei "fundamenta divisionis", 135) -: Die Differenz erscheint sowohl als Freiheitsdifferenz (Affirmation/Negation des material erscheinenden E) wie auch als kategorische Differenz (des unumkehrbaren Grund-Folge-Verhältnisses); Zweck der Erscheinung von Differenz überhaupt ist, auf den Bild-Charakter der Sicherscheinung hinzuweisen (Objekt der Betrachtung ist nicht die absolute Vernunft in ihrer Unmittelbarkeit, sondern die absolute Vernunft als Objekt, als Erscheinung). Die Identität wiederum erscheint sowohl als Begriff (der "Einheit", E) wie auch als aktual, unmittelbar erkanntes Verhältnis der Gleichheit zwischen zwei in verschiedenen Funktionen stehenden synthetischen Bewußtseinsmomenten (der Negation von Identität, dargestellt durch " $\sim E$ "; - wobei zu bedenken ist, daß die graphischen Zeichen sich natürlich nur ähnlich sind, die Bewußtseinsmomente dagegen unmittelbar als gleich erkannt werden, d. h. daß gesehen wird, daß in

V.5.

aller quantitativ beliebig wiederholten Setzung doch stets genau dasselbe gesetzt ist). Beide gedoppelten Differenzen aber werden zusammengehalten durch das unlösbare Grund-Folge-Verhältnis; in seiner aktualen Lebendigkeit als einer Genesis sind alle diese Momente zusammengehalten und vereinigt.

Damit ist auch die letzte noch offene Frage, die Frage nach dem Prinzip der Synthesis der für den sukzessiven Bau der W.-L. verwandten faktischen Bewußtseinsmomente beantwortet: Es ist das Prinzip absoluter Genesis.

Eine Bestimmung (= begriffliche Exposition) dieses Prinzips ist innerhalb der Erscheinung (der Phänomenalität, der gedanklichen Faktizität) nicht anders möglich als dadurch, daß die absolute Genesis sich selbst bestimmt.

Geschieht nun diese (begriffliche) Selbstbestimmung der absoluten Genesis, so geschieht sie dadurch, daß die absolute Genesis durch ihren absoluten actus 1. bestimmte Bewußtheiten (Begriffe) setzt; Die Bewußtheit von "Einheit", von "Affirmation", "Negation" und "Grund-Folge-Verhältnis", 2. durch denselben absoluten actus diese (quantitativ und qualitativ differenten) Bewußtheiten vermittelt der jeweiligen bestimmten Qualitäten dieser Bewußtheiten selbst erschöpfend aufeinander bezieht.

Diese Bezugstiftung geht sukzessive vor sich: Es werden sämtliche Möglichkeiten der Identifikation, des (Grund-Folge-)Verhältnisses, der Affirmation und Negation (sowohl der Momente als auch ihrer Identifikationen und Verhältnisse) realisiert.

Dabei entstehen (formal) jeweils endliche Quantitäten bestimmter Kombinationsmöglichkeiten bzw. Realisationen dieser Möglichkeiten. Diese formale, quantitativ fixierbare Entfaltung wurde in der vorliegenden Arbeit mit Hilfe des in Kapitel 3 (o. S. -7 ft.) dargelegten graphischen Schemas herausanalysiert und auf diese Weise augenfällig vorgestellt.

Durch die Bezugstiftung entstehen jedoch nicht nur quantitative (lediglich durch verschiedene Addierung der Momente gekennzeichnete) Strukturen, sondern jeder Bezug stiftet (vermittelt der ihn tragenden, wesensmäßig bewußtseinstiftenden Genesis) zugleich eine neue qualitative Bewußtheit, die niemals in diesem ihrem spezifischen Quale aus einer Addition der sie konstituierenden bezogenen Momente erklärbar ist. So ist z. B. das Bewußtseinsmoment des "Von sich" eine qualitative Bewußtheit, die durchaus nicht nur (wie der sprachliche Ausdruck nahezu legen scheint) eine Addition der Bewußtheit "von" und der Bewußtheit "sich" darstellt.

V.5.

Und zwar sind diese Qualitäten, die durch die Bezugsetzung entstehen, in gewissem Sinn gegenläufig zu den neu erzeugten Quantitäten: Sie "addieren" sich nicht wie die Quantitäten zu immer größerer Vielfalt, sondern sie "subtrahieren" sich gegenseitig gewissermaßen, - sie heben sich gegenseitig in ihrer Gesamtheit auf. Dieses Verhältnis der Qualitäten zueinander wird sichtbar in den Widersprüchen, in denen sie zueinander stehen. Und zwar heben sie sich durchaus nicht zu "Nichts" auf, vielmehr halten sich die Widersprüche (rein additiv betrachtet) im Ganzen völlig die Waage. Letzteres ist an der Zahl der Affirmationen und Negationen im graphischen Schema ohne weiteres zu entnehmen.

Der Zweck der Aufstellung dieser einzelnen Qualitäten ist, daß nun eine neue Bezugstiftung möglich ist, sobald die Qualitäten erschöpfend bewußt gemacht sind: Es läßt sich nun ein Totalbezug sämtlicher Qualitäten vollziehen und dieser Totalbezug erzeugt die Bewußtheit absoluter wesentlicher Einheit. Die Addition der Qualitäten führt nur zu einer endlichen Quantität von Widersprüchen; die genetische, rationale Bezugstiftung, das "Begreifen" der zwischen ihnen herrschenden Zusammenhänge, dagegen erzeugt die Bewußtheit "wesentlicher Einheit" (s. o. S. 158).

Indem nun wieder beide Setzungen, die der "Qualitäten" und die der "Quantitäten" in begrifflichen Bezug zueinander gebracht werden und diese Bezugsmöglichkeiten erschöpft, d.h. in ihrer Totalität gefaßt werden, erzeugt sich, wie eben auf dem V. Standpunkt geschah, die Bewußtheit vom Prinzip der absoluten Genesis, d.i. die begriffliche Bestimmung, was das Prinzip der absoluten Genesis ist.

An diesem letzten Punkt erhält somit das Bewußtsein einen bestimmten Begriff vom Prinzip absoluter Genesis und vermag nun dies Prinzip bewußt in Ansatz zu bringen. Diese bewußte Anwendung zur Konstruktion des Inhalts der W.-L. macht die sog. "Deduktion", die in Vortrag 28 behandelt wird, aus.

C. Die "Ableitung" (Deduktion) der W. -L. aus ihren aufgestellten fundamen-
talen Prinzipien (Vortrag 28, S. 308-314)

Zu Ende der 27. Vortragsstunde kündigt Fichte für die Schlußvorlesung dieses gesamten Kollegs über die W. -L. an, er werde in diesem 28. und letzten Vortrag innerhalb der "Grenze einer philosophia prima, als welche ich diesen Vortrag der W. -L. betrachtet haben will" (307), an die Ableitung gehen:

"nur hinstellend die ersten Grundunterschiede der Erscheinung, welche in ihrer Einheit den Begriff der reinen Erscheinung als solcher, ausmachen, ohne alle weitere Fortbestimmung derselben" (307 N).

Um mit dem Vortragszyklus zur vorgesehenen Zeit enden zu können, bringt Fichte diese Ableitung in äußerster Konzentration, "kurz und streng die Hauptpunkte durchdringend" (307).

Wie schon o. S. 182 gesagt, hat die "Ableitung" die eigentliche systematische Explikation der W. -L. aus der bewußten Kenntnis ihrer Konstruktionsprinzipien zum Gegenstand. Beim "Aufsteigen" in den Vorträgen 1-27 hatte nur der Kenner der gesamten W. -L. bereits Kenntnis von der inneren Systematik der W. -L., der übrige Teil der Hörer hatte sich diese Kenntnis - eben mit Hilfe des argumentativen "Aufstiegs" - erst zu erwerben. Fichte kann darum auch erst jetzt, nachdem er die Konstruktionsprinzipien der faktischen Bewußtheit der W. -L. vorgestellt hat, exakte Rechenschaft über die konstruktive Systematik der W. -L. geben. Ohne diese genaue Kenntnis der Prinzipien konnte Fichte also in seinen gelegentlichen systematischen Ausblicken nur "vorläufige" Hinweise geben. Darum erklärt er an einer solchen Stelle auch ausdrücklich, diese Hinweise hätten vorerst nur provisorische Geltung und erlitten bis zu ihrer endgültigen Formulierung möglicherweise noch gewisse Korrekturen "durch die erweiterte Einsicht" (159). Diese Einschränkung gilt insbesondere auch für die Kennzeichnung der Vorträge 16-28 als "Teil II" der W. -L.: Noch in Vortrag 28 sagt Fichte ausdrücklich " [...] seit Eröffnung dessen, was wir den zweiten Teil vorläufig genannt haben" (265).

Es empfiehlt sich darum, vor der Untersuchung der in Vortrag 28 mitgeteilten Einteilung der Gesamt-W. -L. einen Blick auf die spezielle Funktion dieser gelegentlichen Hinweise in den Vorträgen 1-27 zu werfen.

Ein erster Hinweis auf die Unterscheidung zweier Teile der W. -L. 1804 wird in Vortrag 9 gegeben. Fichte spricht dort von einem ersten Teil der Gesamtaufgabe, die sich der Schaffung der W. -L. zur Bewältigung stellt: im genetischen

schen "Aufsteigen" die absolute Einheit (bzw. deren begriffliche Bestimmung) zu finden (156 f). Nach der Lösung dieser Aufgabe werde der sich anschließende zweite Teil "der Ableitung der mittelbaren und sekundären Disjunktionen [...] ein leichtes und kurzes Geschäft" sein (157); "dieser zweite Teil nämlich [...] hat eben das Geschäft, schlechthin alle möglichen Modifikationen der erscheinenden Realität abzuleiten" (157). Die inhaltliche Abtrennung ist deutlich: Die Hörer haben zwei Teile der W.-L. zu erwarten, einen ersten des Aufstiegs zur absoluten Einheit, einen zweiten zur Ableitung der phänomenalen Mannigfaltigkeit.

In Vortrag 13 wird die Unterscheidung von Wahrheitslehre und Scheinlehre (Phänomenologie) als der zwei inhaltlichen Hauptteile der W.-L. vorgestellt: Der erste Hauptteil ist "Wahrheits- und Vernunftlehre", der zweite, der nur auf dem Boden des ersten möglich wird, hat es mit "Phänomenologie, Erscheinungs- und Scheinlehre" zu tun (195). Dabei fällt in den spezifischen Bereich der Phänomenologie die Aufgabe der Ableitung (195).

In Vortrag 15 wird von der "Wahrheits- und Vernunftlehre" erklärt, sie bestehe nicht etwa in einer Kette von Momenten - wie dies für die Argumentationen von Vortrag 3-15 gilt! -, sondern lediglich in "einer einzigen Einsicht" und werde mit dem einzigen Punkt, der in ihr aufgestellt wird, "anheben und beschließen" (205). Nach dieser eindeutigen Erklärung können also die Vorträge 3-15 nicht inhaltlich in die "Wahrheitslehre" gehören, sondern nur der Hinführung zu dieser Lehre dienen. (Vgl. dazu o. S. 83 ff).

Im selben 15. Kolleg wird von einem anhebenden "Absteigen" zur Phänomenologie gesprochen (208).

In Vortrag 16 heißt es: "Wir gehen jetzt an den erwähnten zweiten Teil, um Alles, was bisher, als faktisch und nicht an sich gültig, fallen gelassen, dennoch als notwendige, und wahrhafte Erscheinung aus ihm, dem ersten Teil selber, abzuleiten" (213 N). In dieser Auskunft liegt zugleich ein deutlicher Vermerk auf eine Korrespondenz der Wissensmomente, die von Vortrag 3-15 erörtert wurden, zu denjenigen Wissensmomenten, die Gegenstand der Vorträge nach Vortrag 15 sind.

Im 17. Vortrag wird nun interessanterweise das frühere Aufsteigen (226) der Vorträge 3-15 zur "Wahrheitslehre" gegen ein neuerliches "Aufsteigen" abgegrenzt:

Die Untersuchung ab Vortrag 16 verfährt, "ebenso wie die obige, aufsteigend [...]", weil sie ihr Prinzip noch sucht" (229). Dies Prinzip ist aber zugleich

Prinzip der Ableitung überhaupt (vgl. 213 N). Fichte kann also mit der eigentlichen Ableitung nach Vortrag 15 erst beginnen, wenn dieses Prinzip gefunden (= exakt begrifflich bestimmt) ist. Denn de iure ist die Ableitung für die W.-L. erst dann gültig, wenn sie "ihr eigenes Prinzip hat und angibt" (157 f).

Insgesamt läßt sich unter diesen Umständen sagen: Die Vorträge 1-27 haben zwei Hauptziele: 1.) Bewußte Kenntnis der "Wahrheitslehre", 2.) bewußte Kenntnis der "Erscheinungslehre" zu verschaffen. Da das zweite Problem erst nach Lösung des ersten lösbar wird (195), kann sich Fichte ihm auch erst nach Vortrag 15 ausdrücklich zuwenden. Die Zweiteilung besagt also: Von Vortrag 3-15 ist das Problem der "Wahrheitslehre" primär thematisch, von Vortrag 16-28 dagegen jenes der "Erscheinungslehre".

Von dieser problembedingten Einteilung des Vortragszyklus ist jedoch die inhaltliche Teilung zwischen Wahrheits- und Erscheinungslehre strengstens zu unterscheiden: Vortrag 3-15 gelten zwar insgesamt dem Problem der "Wahrheitslehre", aber sie stellen nicht ihren Inhalt dar; dieser Inhalt wird erst mit Vortrag 15 (bzw. 14) auf den Begriff gebracht.

Die systematisch konstitutiven Momente der Vorträge 3-15 gehören inhaltlich dagegen zum Gegenstandsbereich der Phänomenologie.

Aber das inhaltliche Gesamtbild der Phänomenologie läßt sich systematisch erst entfalten, wenn das Prinzip dieser Entfaltung bekannt ist.

Fichte hat nun die W.-L. in seinem Kolleg hier so vorgetragen, daß das Prinzip der Erscheinung erst mit Vortrag 27 vorgestellt wurde. Die erschöpfende Auskunft über die innere Systematik der W.-L. ist ihm darum auch erst nach diesem Vortrag möglich.

Das geschieht denn auch im 28. Vortrag. Die äußerst knappe Fassung dieser "Deduktion" verzichtet nun allerdings auf ausdrückliche Rückbezüge zu den konstitutiven Momenten der Argumentation in Vortrag 3-27. Die formale Analyse sieht sich hier also, außer der Untersuchung von Vortrag 28, noch zusätzlich vor das Problem gestellt, den Inhalt von Vortrag 28 mit der bereits herausanalysierten Struktur der W.-L. in vergleichende Beziehung zu setzen.

§ 1. Der Gang der formalen Ableitung in Vortrag 28

Fichte setzt zu Beginn des Schlußkollegs nochmals bei der "Duplizität" der Vernunft an. Welches ist denn nun die ursprüngliche Vernunft, - die Vernunft

"in uns" (subjective) oder die Vernunft "an sich" (objective)?

Die Antwort lautet: Weder das eine noch das andere! Die ursprüngliche Vernunft ist vielmehr absolutes "Sich machen" (309).

Diese (grammatikalisch verbale!) Bestimmung der ursprünglichen Vernunft ist scharf zu fassen; das ausdrückliche Ausschließen des Subjekts- oder Objektsbegriffes in dieser Bestimmung besagt, daß dem in Frage stehenden absoluten "sich-machen" gegenüber die Begriffe "Subjekt" und "Objekt" völlig inadäquat sind. Wird also versucht, das ursprüngliche "sich-machen" als entweder Subjekt oder Objekt zu definieren, so wird von vornherein und unausweichlich gerade das verfehlt, was eigentlich gemeint ist.

Erst mit der Frage, was das absolute "sich-machen" in dieser seiner absolut bestimmten, schöpferischen Lebendigkeit erzeugt, mit der Frage also, was Resultat seines "machens" ist, werden die beiden Begriffe "Subjekt" und "Objekt" relevant. Denn das absolute "sich-machen" macht sich unmittelbar zu

- a) einem bestehenden Seienden ("Objekt"),
- b) einem aktual (Sich-)Machenden ("Subjekt"),

beides in ein und demselben schöpferischen Akt.

In beiden ist nun die absolute Vernunft sie selbst, nämlich ein inhaltliches "sich-machen". Das bestehende Seiende, das Objekt, ist also inhaltlich ein "sich-machen" und das Tätige, das Subjekt, ist gleichfalls ein "sich-machen". Die ursprüngliche Vernunft erzeugt somit durch ihren einen genetischen Akt "sich" in der Doppelung als

- a) "objektives sich-machen" (objektive Vernunft),
- b) "subjektives sich-machen" (subjektive Vernunft).

Nicht die Subjektivität ist der absolute Grund für das Bestehen von "Objektivität", und ebensowenig ist die Objektivität absoluter Grund für das Bestehen von "Subjektivität", sondern beide sind unmittelbar zugleich gesetzt, erzeugt und geschaffen durch die Lebendigkeit des absoluten "sich-machens" (309).

Nun ist aber hierbei zu beachten; Das objektive, (be)stehende Sein ist seinem Inhalt nach schöpferisches genetisches Leben ("sich-machen"), also Bestehen einer schöpferischen Lebendigkeit,

ferner - das subjektive, sich erzeugende Machende ist seiner Form nach bestehendes "sein" (denn es "ist", nachdem es erzeugt wurde), es ist also seiendes, dauerndes Sich-erzeugen, das ist unverändertes Erhalten seiner selbst,

und somit durchdringen die beiden Momente sich in bestimmter Weise: Das Objekt ist sowohl (ruhendes) Sein als auch (genetische) Lebendigkeit, - und umgekehrt ist das Subjekt ebensowohl (auf sich beruhendes) Sein wie auch (genetische) Lebendigkeit, so daß sich eine Vierfachheit ergibt:

1. a) bestehendes Objekt
b) " Subjekt
2. a) lebendiges Subjekt
b) " Objekt

Nun läßt sich einwenden, in dieser ganzen Überlegung sei die Vernunft dennoch stillschweigend von dem denkenden Subjekt objektiviert, sie sei also nicht "an sich", sondern dauernd in der einseitigen Form des "Objekts" betrachtet worden.

Dieser Einwand ist durchaus richtig. Aber er trifft hier das eigentlich entscheidende Moment der Argumentation gar nicht, denn gerade dieses Moment wird von der ganzen Objektivation nicht verändert, vielmehr bleibt es auch in der Form des "Objekts" unangetastet erhalten: das spezifische Verhältnis nämlich, die lebendige Grund-Folge-Beziehung, die aller Genesis eigen ist, gleichgültig in welcher Form die Genesis sich zeigt.

Das ursprüngliche (genetische) Verhältnis in der absoluten Erscheinung ist das "sich-machen", und dieses Verhältnis wird in seiner spezifischen Struktur nicht im mindesten dadurch berührt und verändert, ob es im objektiven Bilde betrachtet, oder im subjektiven "bilden" realisiert wird.

Indem das (subjektive) Denken die Vernunft als "sich-machen" objektivierend dachte, war in diesem Denken selber das ursprüngliche Verhältnis der absoluten Genesis lebendig, und insofern keinerlei Differenz zwischen der subjektiven Vernunft, die sich eine objektive Vernunft idealiter dachte, und der absolut ursprünglich vorausgesetzten Vernunft. Denn das wesentliche Merkmal der Tätigkeit der absoluten, ursprünglichen Vernunft ist, daß es zu einem Dasein von Vernunft (sei es im Subjekt unmittelbar, oder als objektiv richtige Vorstellung der Vernunft) kommt.

An dieser systematischen Stelle scheiden sich nun zwei prinzipielle Möglichkeiten ab:

1.) Bleibt das Denken in dieser Betrachtung des absoluten genetischen Verhältnisses, durch das sich in ihm die absolute Vernunft unmittelbar manifestiert, stehen, so ist für das Denken hier "Alles zu Ende, und die Vernunft

in sich geschlossen" (310). Die absolute Einheit ist begrifflich erkannt als absolute Sichgenesis. Damit ist eine nicht mehr weiter überholbare begriffliche Erkenntnis des absoluten Prinzips der Wirklichkeit erreicht. Das Ziel des Aufstiegs ist erreicht, und somit dieser Prozeß zum Ende gekommen (310).

2.) Objektiviert das (subjektive) Denken dagegen die erkannte absolute Genesis selbst wieder, d. h. sieht es seine Bewußtheit davon als ein Faktum unter andern ihm bewußten Fakten, so wird sie ihm zu einem absoluten Faktum, das es durch nichts anderes als durch dies Faktum selbst zu fassen und zu begreifen vermag. Die absolute Genesis wird ihm insofern unbegreiflich, als jeder Versuch einer sukzessiven Begründung aus einem anderen Faktum zum Scheitern kommt. Dem Denken bleibt als einzige Möglichkeit eines Begründens dieses Faktums übrig, sich auf die spezifische inhaltliche Aussage des absoluten Faktums (nämlich: es sei in sich selbst begründet) zu verlassen und das absolute Faktum selbst als die einzige Quelle der Auskunft über seine Genesis anzusehen und zu untersuchen. Jeder andere Versuch, das gedankliche Faktum "absolute Selbstbegründung" zu erklären, führt von vornherein ins Aussichtslose, weil er nie zu erklären vermag, wie das spezifische Moment der "Selbsterzeugung" in diesem Gedanken zustandekommt, wenn es entweder dieses Moment in der "objektiven Wirklichkeit" nicht gibt, oder das Denken selbst nicht in der Lage sein soll, aus Eigenem Momente zu erzeugen, die keine "objektive" Existenz haben. Die Begründung steht hier in jedem Falle vor der Alternative: 1. Entweder ist der Gedanke der Sich-Genesis Abbild einer "objektiven" Wirklichkeit und von ihr erzeugt; dann ist damit die "objektive" Existenz reiner, grund- und bedingungsloser Schöpfung anerkannt, - denn anders wäre es ja nicht von sich, sondern aus einem ihm vorhergehenden "andern" Grund erzeugt; - 2. oder der Gedanke der Sichgenesis ist ein reines Gedankenprodukt des (subjektiven) Denkens ohne jeden "objektiven" Grund; dann wird dem Denken die Fähigkeit einer reinen, grundlosen Schöpfung zugesprochen, - denn anders hätte der Gedanke eben einen "objektiven", außergedanklichen, d. h. anderen Grund. Eine scheinbar dritte Möglichkeit dem Problem gegenüber wäre der Verzicht auf den Versuch einer Begründung des Gedankens von "Sich-Genesis". Es ist klar, daß letzteres nur eine Verabschiedung des Begründungsproblems ist und im vorliegenden Zusammenhang a limine nicht relevant sein kann, da ausdrücklich nach der Begründbarkeit des Faktums "Sich-Genesis" im Bewußtsein gefragt ist. Für diese Fragestellung ist es auch nicht von Belang, ob der zu untersuchende Begriff bloß hypothetisch oder sonstwie gesetzt ist. Gefragt wird hier ja zunächst nur, wie könnte er hypothetisch überhaupt begründet werden, d. h. läßt sich überhaupt

eine Möglichkeit seiner Begründung angeben?

Und diese Möglichkeit besteht nun sehr wohl eben darin, daß die Sich-genesis sich durch sich selbst begründet.

Wird von dieser einzig möglichen Begründungsart dem absoluten Faktum gegenüber Gebrauch gemacht, so zeigt sich phänomenal als Grund der Objektivierung der freie Entschluß des Bewußtseins, sich dem absoluten Faktum zu überlassen. Das Bewußtsein will das absolute Faktum ergründen (310 f). Da das Faktum inhaltlich Sichgenesis ist, so ist das, was das Faktum zum Faktum machte, eben das Faktum selber: Nun ist der Grund des Faktums phänomenal das (subjektive) Bewußtsein, - also ist das Bewußtsein Grund der Faktizität des Faktums, und umgekehrt: die Faktizität am Faktum ist nichts anderes als das Bewußtsein selbst. (Jedoch ist das Bewußtsein nicht Grund des absoluten Inhalts, der in der Form der Faktizität erscheint, sondern nur Erzeugungsgrund seiner Erscheinungsform als absoluter Faktizität).

Das Bewußtsein (= die absolute Faktizität) ist nun nach dem obigen (s. o. S. 136) selbst Resultat aus dem absoluten "sich-machen"; so daß also sein eigenes Sicherzeugen abhängig ist von dem absoluten Sicherzeugen. Sein "sich-machen" gründet also im absolut ursprünglichen "sich-machen"; das "sich-machen" des Bewußtseins, der Faktizität, steht zum ursprünglichen "sich-machen" im Verhältnis der Folge, des Resultats. Das genetische Moment des "sich-machens" wird also nicht von ihm erzeugt, sondern allein vom absolut ursprünglichen "sichmachen". Dieses Moment also findet es in sich vor als das absolute Substrat, das seine spezifische Sichgenesis überhaupt erst ermöglichte. Und das Prinzip dieses ursprünglichen Sich-machens bleibt dem Bewußtsein unzugänglich (311). Das Übrige aber vermag es wohl zu fassen; und darin liegt, "1. daß ich schlechthin abstrahieren müsse, falls es zu jenem Bewußtsein [der absoluten Genesis und ihrer Entfaltung] kommen soll, 2. daß ich dieses könne, oder auch nicht; also, daß ich frei sei" (311).

Wird nun der Vorgang der Abstraktion vom Bewußtsein und von seinen vielfältigen Inhalten betrachtet, so ergibt sich die Erscheinung der Vernunft "als absolut Eins" (311). Und zwar erscheint die absolute Einheit hierin, da sie ja zuvor in der Weise noch nicht gesehen war, als entstehend (311). Das Entstehen ist andererseits nur an seinem Gegenteil, dem ruhenden Bestehen, als solches sichtbar zu machen. Daß nun die Vernunft tatsächlich als "entstehend" erscheint, setzt mithin voraus ein Bestehen, an dem das Moment des Entstehens hervortreten kann.

Damit gehören zusammen: Entstehen und Einheit. Ihnen gegenüber tritt beim Sichtbarwerden des Einen Entstehens ihr Gegensatz: Das Bestehen von Mannigfaltigkeit und von Veränderlichkeit. (Insofern alles Entstehen eine Veränderung am vorigen Zustand mit sich bringt, setzt es notwendig voraus, daß überhaupt Veränderung möglich ist, d.h. prinzipiell Veränderlichkeit besteht.)

Das, wovon abstrahiert wird, das Bewußtsein, muß folglich bei der Entstehung absoluter Einheit als deren Gegensatz in der Erscheinung, als ein absolut Wandelbares und Mannigfaltiges erscheinen. Dies ist "das erste Grundgesetz" und die erste Konsequenz aus der Forderung, es solle zur W.-L. kommen (311). (Man vergleiche den ersten Schritt der W.-L. in Vortrag 3!).

Da das absolute Faktum materialiter unbegreiflich ist, so erscheint die Unbegreiflichkeit in dem Bewußtsein, das noch nicht die Einsicht in die absolute Genesis vollzogen hat, als reine Realität: "Realität in der Erscheinung = ursprünglicher Vernunft-Effekt" (312).

Begreiflich ist dagegen, wie die Existenz der absoluten Faktizität zustandekommt; begreiflich ist also die Existentialform der Faktizität. Sie hat eben die oben aufgestellten vier Glieder der Subjekt-Objekt-Beziehung (s. o. S. 187). Diese Glieder sind oben aufgestellt worden mittels und durch die Einheit der Vernunft und deren unmittelbares "sich-machen"; in der lebendigen Einheit der Vernunft und ihrer Einsicht hängen sie also unmittelbar zusammen und sind insofern nicht abgetrennt.

Eine absolute Zusammenhanglosigkeit zwischen ihnen kann also nur dann für die Betrachtung existieren, wenn die Momente zwar faktisch gesehen werden, die Einsicht in ihren wahren Zusammenhang aber nicht vorhanden ist. Es sind dann nur diejenigen Momente an ihnen sichtbar, durch die sie sich voneinander unterscheiden. Sie erscheinen in rein faktischer Disjunktion (und insofern in rein faktischem Zusammenhang, als ja die Disjunktionspunkte zugleich die Punkte sind, die den Disjungenierten gemeinsam sind). An der Aufstellung (o. S. 187) ist ohne weiteres zu sehen, daß jeweils ein Moment zwei Gliedern gemeinsam ist, aber es ist nicht zu sehen, worin die vier Glieder insgesamt zusammenhängen.

Fehlt die absolute Einsicht, so zeigen sich somit insgesamt vier differente Grundprinzipien (312 f)¹⁹⁹:

1. Prinzip der Sinnlichkeit:

(als Glaube an die Natur; Materialismus).

Auf das Bestehen des Objekts (auf "objektives Sein") gegründet.

2. Prinzip der Legalität:

(als Glaube an Persönlichkeit und an die Einheit und Gleichheit der Persönlichkeit(en)).

Auf das Bestehen des Subjekts gegründet.

3. Standpunkt der Moralität:

(betrifft das rein aus dem faktisch bestehenden Ich des Bewußtseins hervorgehende Handeln).

Gegründet auf das absolut reale "bilden" des Subjekts, - also das genetisch-lebendige Subjekt -, wodurch das Subjekt zur grundlegenden Einheit wird, die Mannigfaltigkeit als Vielfalt der Möglichkeiten zu "bilden" erscheint.

4. Standpunkt der Religion:

(als Glaube an einen in aller Zeitlichkeit allein wahrhaft und einzig lebendigen Gott).

Gegründet auf das absolute "bilden" und "leben" des absoluten Objektes, - also das genetisch-lebendige Objekt -, wodurch das absolute Objekt zur begründenden Einheit wird, die Mannigfaltigkeit dem objektiven "bilden" (= erschaffen) zukommt.

Da die Vernunft aber, "wo sie nur ist, ganz ist, so wie sie ist"(312), so stellen sich innerhalb jedes einzelnen dieser Grundprinzipien die übrigen drei stets unmittelbar faktisch mit ein, jedoch jeweils "im Geiste des herrschenden Grundprinzips"(313).

Jeder Standpunkt enthält also neben seinem spezifischen Moment noch die drei anderen Momente, so daß er in sich vierfach erscheint. Dadurch stellt sich insgesamt eine 16-fache Modifikation ein (313).

Das herrschende Moment des einzelnen Standpunkts ist nun, von der W.-L. her gesehen, nur dank einer willkürlichen Wahl dominierendes Moment. Das wahre Einheitsmoment, das den Standpunkt beherrscht, liegt dabei verborgen im Hintergrund. Wird es numerisch neben die anderen vier Momente gestellt, so ergibt sich für jeden Standpunkt eine Fünffachheit, so daß die vier Standpunkte zusammen 20 Momente zählen. Werden die einheitsstiftenden Momente der 4 Standpunkte mit ihrem absoluten genetischen Ursprungspunkt zusammen gesondert genommen, so ergibt sich dadurch eine insgesamt 25-fache Gliederung im Bau der W.-L. (313).

§ 2. Die Identifikation der Momente der formalen Ableitung mit den inhaltlich erörterten Positionen der Vorträge 3-27

Es geht hierbei darum nachzuweisen, welche der mit Hilfe des Prinzips der Erscheinung deduktiv konstruierten Grunddisjunktionen des Wissens mit den in der "aufsteigenden" Untersuchung der W. -L. aufgestellten Grunddisjunktionen übereinstimmen. Eine Differenz zwischen den eben behandelten Grundunterschieden der "absoluten Mannigfaltigkeit" und den früheren Grunddisjunktionen des Wissens in den Vorträgen 3-27 besteht ja nur insofern, als die Betrachtungsweise verschieden ist: In der Einheit der W. -L. werden sie unter dem Gesichtspunkt ihrer genetischen Einheit gesehen und von ihm aus in ihrer Vollständigkeit entfaltet (312). Innerhalb der bloßen kritischen Beobachtung der Mannigfaltigkeit (des Bewußtseins) dagegen kommen sie rein faktisch vor und werden rein empirisch aufgefunden, nach ihren äußeren Merkmalen gesichtet und geordnet (nicht konstruiert).

Nun hat die Analyse der Vorträge 3-27 bereits 4 bzw. 5 Standpunkte der W. -L. erbracht. Es liegt daran nahe anzunehmen, daß Fichte auch die "Grundunterschiede" der absoluten Mannigfaltigkeit (312 f) in derselben Reihenfolge angibt, in der er ihre Materialien von Vortrag 3 an behandelt hat. Die durch die Analyse ermittelten Standpunkte der W. -L. 1804 würden also den Grundprinzipien von Vortrag 28 derart entsprechen:

I.	Standpunkt:	Sinnlichkeit	(Vortrag 3-8)
II.	"	: Legalität	(Vortrag 9-14)
III.	"	: Moralität	(Vortrag 16-21)
IV.	"	: Religion	(Vortrag 22-25)
V.	"	: Genesis der	
		W. -L.	(Vortrag 26-27)

Diese vorläufige Annahme wird auch gestützt durch eine Bemerkung von Medicus, nach der bereits in der "Grundlage" von 1794 diese fünf Sachgebiete in derselben Reihenfolge theoretisch eingeführt sind²⁰⁰).

Nun verbirgt sich aber für die formale Untersuchung der W. -L. 1804 an dieser Stelle noch eine spezielle systematische Problematik, deren Erörterung bis jetzt völlig ausgeklammert war.

Bisher wurde in der Analyse zwar auf die Vollständigkeit der ermittelten schematischen Struktur geachtet, nicht aber auf ihre spezifische Anordnung und Reihenfolge.

Um die bloße Vollständigkeit in der Konstruktion der Momente der W.-L. zu erreichen, scheint es nicht erforderlich, in einer bestimmten Reihenfolge zu verfahren; für diesen Gesichtspunkt genügt, daß am Ende der Aufstellung die Vollständigkeit nachprüfbar erreicht ist.

Rein willkürlich kann die Zusammenstellung der Momente aber in dem Augenblick nicht mehr sein, da sich jeweils vier bestimmte, nicht austauschbare Momente in einer übergeordneten, nur ihnen zugehörigen Einheit zusammenschließen sollen, wie das die Fichte'sche Einteilung der 16 Disjunktionen unter vier übergeordnete Grundprinzipien voraussetzt. Es kann dann nicht mehr gleichgültig sein, ob ein bestimmtes strukturelles Schema als Position II.3. oder als Antithetik IV.1/2. erscheint, sondern es muß unter dieser Voraussetzung mit einer bestimmten numerischen Position jeweils ein bestimmtes, nicht austauschbares strukturelles Schema verbunden sein.

Es ist also die Frage zu stellen: Wo liegt der Grund dafür, daß die schematisch ermittelten Strukturen gerade dieses bestimmte Bild der Anordnung bieten?

Überblickt man das gesamte Schema der 16 Synthesen, so zeigt sich zunächst negativ, daß eine sogenannte "ästhetische", "elegante" Anordnung - wie sie heute von den reinen Formalwissenschaften gerne verwandt wird - nicht ersichtlich ist. Gewisse Regelmäßigkeiten und Symmetrien in einzelnen Gruppierungen fehlen zwar durchaus nicht, aber es läßt sich aus ihnen kein einheitlicher Bauplan der Gesamtkombinatorik ablesen. Es seien vor allem drei auffallende Merkmale hervorgehoben:

1. Es herrscht eine durchgängige Symmetrie zwischen Affirmation und Negation des Modus E_E . Dabei verhält sich die Reihenfolge von I und II zu der von III und IV spiegelbildlich. Für die Zusammensetzung der übrigen drei Modi in deren Affirmation und Negation läßt sich daraus jedoch keine Regel ableiten.

Diese Regelmäßigkeit deckt sich jedoch genau mit der Einteilung in realistische Synthesen (= E_E affirmiert) und idealistische Synthesen (= E_E negiert), die Guérout in seiner Schematik vor allem betont²⁰¹).

2. Im III. Standpunkt fehlt die Affirmation von $\sim E_E$ völlig; es scheint also zum grundlegenden Prinzip von III zu gehören, diesen Modus zu meiden.
3. Im IV. Standpunkt ist das kombinatorische Prinzip ohne weiteres ersichtlich: jeweils eine Seite der affirmierten Modi wird mit 2 identischen (E oder $\sim E$) Inhalten gesetzt, die andere mit 2 differenten (E und $\sim E$) Inhalten. Für die anderen Standpunkte ist jedoch ein entsprechendes Prinzip nicht zu entdecken.

Aus dem unbefriedigenden Ergebnis der Suche nach einem "ästhetischen" Prinzip der Anordnung geht hervor, daß für die spezifische Gestalt des Schemas wohl ein inhaltliches Moment maßgebend sein muß. Es ist also zu fragen: Welche inhaltlichen Momente kommen als Grund einer solchen bestimmten Strukturierung in Betracht?

Nun ergaben sich bei der Erörterung der Frage nach der Genesis der W. -L. in specie (V. 1-5) die Strukturen der vier Modi. Man könnte sie also als bestimmend für die vier Standpunkte setzen, was ihrer Reihenfolge nach ergäbe:

$\sim E$ _E für I	E _{$\sim E$} für III
E _E für II	$\sim E$ _{$\sim E$} für IV.

Es zeigt sich bei näherer Untersuchung jedoch, daß die Modi in dieser Form für den vorliegenden Zweck nicht brauchbar sind. Denn das Bestimmende für die spezifische Strukturierung der Standpunkte sind ja qualitativ bestimmte Bewußtseinsmomente, für die das Schema der Modi nur Bild ist. Und zwar hängt das Faktum, daß hier überhaupt vier Modi voneinander unterscheidbar sind, von der qualitativen Differenz zwischen Affirmation und Negation ab.

Nun sind aber alle qualitativen Momente in der W. -L. selbst wesentlich nur Bild. Das in den qualitativen Bildern Repräsentierte ist also selbst wiederum von seinen Bildern zu unterscheiden. So daß also auch jene begrifflich-qualitative Differenz, die jene Vierfachheit der Modi ermöglicht, nur Repräsentant ist, deren Erscheinungsweise vom Repräsentierten bestimmt ist. Es gilt also den Punkt zu finden, an dem es sich entscheidet, ob die Repräsentanz durch E oder durch $\sim E$ usw. zu erfolgen hat. Mit anderen Worten: Es muß hierfür noch über die Elemente E und $\sim E$ hinausgegriffen werden. Wie ist das möglich?

Den Ansatz dazu bietet jenes Element, das allen vier Modi völlig unverändert zugrunde liegt: das reine, abstrakte Grund-Folge-Verhältnis. Entscheidend an ihm ist, daß seine drei konstitutiven Momente (Grund, Folge, genetischer Zusammenhang) absolut unlöslich und unumkehrbar miteinander verbunden sind:

a) Der Gedanke eines genetischen Grundes impliziert unweigerlich den Gedanken einer Folge; denn genetischer Grund kann nur das sein, aus dem (potentialiter oder effektiv) etwas erzeugt hervorgeht. Ist letzteres nicht der Fall, so handelt es sich auch nicht um einen genetischen Grund.

b) Ebenso impliziert der Gedanke der Folge unweigerlich den Gedanken eines

Grundes, denn "Folge" ist nur das, was aus etwas hervorgeht, das ihm, der Folge, gegenüber als sein Grund erscheint. Im anderen Fall handelte es sich eben nicht um eine "Folge", sondern um ein grund-loses Bestehen.

c) Desgleichen ist mit beiden Gedanken ein einsinniger, bestimmter, nicht umkehrbarer Abhängigkeitszusammenhang gesetzt. Beide Positionen (Grund/Folge) sind durch ihre bestimmte Funktion innerhalb des Zusammenhangs gekennzeichnet; Der Grund ist um seiner bestimmten Funktion (conditionales prius zu sein) willen "Grund", und die Folge ist um ihrer bestimmten Funktion willen (conditionales posterius zu sein) "Folge". Man kann zwar wohl praktisch von der Folge auf den Grund schließen, so daß die konkrete Bestimmtheit des Grundes zeitlich erst nach der Bestimmtheit der Folge auftaucht, - aber damit ist noch nicht zugleich auch die Folge als das in Wahrheit dem Grund Vorangehende gesetzt. (Freilich kann man sagen, nicht die "Folge" gehe aus dem "Grund", sondern der "Grund" gehe ursprünglich aus der "Folge" hervor, - aber damit spricht man genau genommen nur einem bestimmten Phänomen, nämlich der Laut- bzw. Zeichenkombination "Folge", die Funktion zu, die man normalerweise in der deutschen Sprache durch die Laut- bzw. Zeichenkombination "Grund" bezeichnet.)

Etwas völlig anderes gegenüber der Untrennbarkeit der konstituierenden Momente des abstrakten Grund-Folge-Zusammenhangs ist die Möglichkeit, sich zu weigern, ein bestimmtes (gedankliches oder reales) Phänomen als Grund eines andern (gedanklichen oder realen) Phänomens anzuerkennen, bzw. umgekehrt sich zu weigern, ein bestimmtes Phänomen als Folge aus einem anderen bestimmten Phänomen anzusehen. Es kann zwar sein, daß von zwei bestimmten Fakten das eine Faktum dem anderen gegenüber die Funktion des Grundes hat; diese Annahme kann aber auch irrtümlich gesetzt werden; und dann ist der im Recht, der sich geweigert hat, diese fragliche Zuordnung anzuerkennen und nachzuvollziehen.

Mit anderen Worten: Man kann sehr wohl keine Kenntnis von dem spezifischen Grund eines bestimmten Phänomens haben, ohne daß dadurch der Gedanke an einen Grund schon erledigt wäre. Der Grund ist in einem solchen Fall lediglich inhaltlich noch unsichtbar, unbestimmt.

Es ist eine alltägliche Situation in der Wissenschaft, daß für ein bestimmtes Phänomen der eigentliche Grund erst gesucht wird, daß also wohl das Phänomen, nicht aber sein Grund bekannt ist. Genau so alltäglich ist, daß man zwar einen bestimmten Vorgang vor Augen hat, aber noch nicht weiß, welches bestimmte Resultat er zur Folge haben wird. Die dritte Situation ist ebenfalls

nichts Außergewöhnliches: Man kennt (z. B. im Bereich der Mathematik) genau die Bedingungen, das Verfahren und das Resultat, das aus beiden folgt. Schließlich besteht noch die vierte Möglichkeit: Nämlich der rein abstrakte Gedanke eines Grund-Folge-Zusammenhanges, ohne daß dabei an einen inhaltlich bestimmten Grund und eine inhaltlich bestimmte Folge gedacht wird. Diese vierte Situation stellt sich eben bei dem Versuch ein, von der faktischen Wirklichkeit aus den absoluten Grund dieser Wirklichkeit zu bestimmen: denn insofern der Grund erst gesucht wird, ist er inhaltlich noch unbestimmt, - und insofern die Wirklichkeit nicht in ihrer Totalität bekannt ist, ist auch die Gesamtheit der Folge aus dem absoluten Grund nicht bekannt, d. h. ebenfalls unbestimmt.

Von einem Grund aber, der überhaupt nicht bekannt ist, kann man nicht einmal sagen, ob er "an sich" negativ oder positiv bestimmt ist. Auch läßt sich für eine unbekannte Folge nicht entscheiden, ob sie positiv oder negativ bestimmt ist; dafür müßte sie eben zuerst bekannt sein. Man kann wohl aus anderen, bekannten Umständen erschließen, die erwartete Folge könne nicht das und jenes (bekannte) Phänomen sein; über ihre tatsächliche reale Beschaffenheit läßt sich aber endgültig damit noch gar nichts sagen. Letzteres wäre auch merkwürdig: denn angenommen, das Resultat einer mathematischen Operation wäre schon unmittelbar mit der Kenntnis der Bedingungen dieser Operation gegeben, so wäre die konkrete Durchführung dieser Operation nichts weiter als ein überflüssiger Zeitvertreib und der gesamte technische Aufwand zur Erleichterung der praktischen Abwicklung solcher Operationen (Elektronenrechengерäte etc.) wäre in gleicher Weise überflüssig.

Der Einwand nun, daß auch das Feststellen von "Unbestimmtheit" eine Bestimmung sei, hat durchaus seine Berechtigung, aber er vermag das entscheidende Moment, um das die gegenwärtige Überlegung kreist, nicht zu treffen. Worum es geht, läßt sich an einem Beispiel verdeutlichen: Jemand hat eine schwarz-weiße Photographie eines ihm völlig unbekannten Gegenstandes vor sich und hat keine andere Informationsquelle über den Gegenstand als nur das Bild. Würde man nun von ihm verlangen, er solle mit "ja" oder "nein" eine Entscheidung treffen, welche exakte Farbe der Gegenstand hat, so wäre er dazu objektiv aus dem einfachen Grund gar nicht in der Lage, weil das Bild nur die Abschattierungen von hell und dunkel, aber nicht die originalen Farbqualitäten des Gegenstandes mitteilt. Daß er somit nicht in der Lage ist, eine gültige Aussage über die Farbqualität zu machen, bedeutet jedoch keineswegs, daß die Farbqualität des Gegenstandes objektiv unbestimmbar ist, - "unbestimmbar" ist sie lediglich in einem Bild des Gegenstandes, das nur Helligkeitsgrade, nicht aber Farbqualitäten mitteilt.

Mutatis mutandis kann von einem Grund, von dem nur bekannt ist, er müsse Grund einer bestimmten Folge sein, auch nicht festgestellt werden: a) er sei in den übrigen Eigenschaften positiv bestimmbar; oder b) seine übrigen Eigenschaften seien nur negativ bestimmbar; oder c) seine übrigen Eigenschaften seien an sich weder positiv noch negativ bestimmbar, sie seien überhaupt unbestimmbar. Die einzige legitime Aussage, die sich beim Fehlen der nötigen Anhaltspunkte machen läßt, ist die: daß der Grund sich hier entweder überhaupt nicht, oder nicht in der Art und Weise zeigt, durch die er nach einer der obigen drei Möglichkeiten zu klassifizieren wäre. Reines Nichtvorhandensein eines bestimmten Grundes für das Bewußtsein ist somit durchaus nicht identisch mit negativer Bestimmtheit des Grundes selbst; vielmehr trifft die negative Kennzeichnung allein den Zustand der bestimmten Position, in der er erwartet wird: Ist die Position der "Folge" gedanklich durch ein bestimmtes Phänomen bestimmt, so hat im Vergleich dazu die zugehörige Position des "Grundes" n i c h t die Art von Bestimmtheit wie die Position der Folge; letztere ist qualitativ spezifiziert, erstere steht leer. Ist also die Art der Bestimmtheit der Folge E, so muß im Blick auf diese Bestimmtheit die phänomenal leere Position des Grundes von der phänomenalen Bestimmtheit E abgegrenzt werden als "nicht als E bestimmt" (was im graphischen Schema der Analyse mit $\sim E$ bezeichnet ist).

Damit wird auch sichtbar: Die bisherige Anwendung von E und $\sim E$ beruhte stets auf einer durchgeführten Entscheidung nach ja und nein; es wurde in der ganzen Analyse stets festgestellt, ob ein Moment mit E oder mit $\sim E$ zu kennzeichnen ist. Nun aber rückt eine Situation ins Blickfeld, in der eine solche Entscheidung überhaupt nicht möglich ist, weil das Objekt für die Entscheidung nicht zugänglich, nicht sichtbar ist. Es geht damit nicht mehr um die Differenz "positive oder negative qualitative Bestimmtheit", sondern um die Differenz "Vorhandensein oder Fehlen von Bestimmtheit" in den formalen Grund-Folge-Positionen.

Es ist darum auch erforderlich, für diese neue, anders gelagerte Differenz ein eigenes graphisches Schema einzuführen, in dem neben dem Grundfolgezusammenhang nicht mehr Affirmation und Negation von E die konstitutiven Elemente ausmachen, sondern allein das Vorhandensein oder Fehlen von Bestimmtheit innerhalb der rein formalen Grund-Folge Positionen die möglichen vier Modifikationen erbringt.

Dabei soll das reine Vorhandensein einer phänomenalen Bestimmtheit durch das Zeichen $\diamond$ bedeutet werden,

der einsinnige genetische Zusammenhang zwischen den formalen Positionen Grund und Folge soll durch das Zeichen **I** repräsentiert werden,

die formalen Positionen von Grund und Folge werden dabei rein durch die graphische Stellung ausgedrückt:

("Grund")

I

("Folge")

das Fehlen phänomenaler Bestimmtheit innerhalb einer der beiden formalen Positionen wird nicht durch ein besonderes Zeichen gekennzeichnet, sondern dadurch deutlich gemacht, daß die betreffende Position leer, ohne Zeichen bleibt.

Auf diese Weise ergibt sich als Schema der vierfach möglichen Modifikation des Grund-Folge-Zusammenhangs:

1. (Unbestimmter Grund)
Bestimmte Folge 

3. Bestimmter Grund
(Unbestimmte Folge) 

2. Bestimmter Grund
Bestimmte Folge 

4. (Unbestimmter Grund)
(Unbestimmte Folge) 

Diese vier eben aufgestellten Modifikationen dienen nun quasi als Modellformen für die Grundeinstellung des (begrifflichen) Denkens allen seinen möglichen bewußten Inhalten gegenüber. Das bedeutet im einzelnen:

1.) Man kann sich prinzipiell auf den Standpunkt stellen, die reale Wirklichkeit, so wie sie unmittelbar phänomenal erscheint, sei das allein in konkreter Positivität Bestimmte und Faßbare, während demgegenüber eine Idealsphäre der Gründe (bzw. des absoluten Grundes) prinzipiell unbestimmt und unbestimmbar ist. - Modifikation 1: .

2.) Man kann jedoch auch die Grundhaltung einnehmen, die reale Wirklichkeit sei so, wie sie erscheint, bereits ein konkret bestimmter Zusammenhang von (positiv) vorhandenen Bedingungen und (positiv) vorhandenen Folgen aus diesen Bedingungen. Idealsphäre und Realsphäre hängen für diese gedankliche Einstellung "objektiv" feststellbar und entscheidbar zusammen. - Modifikation 2: .

3.) Eine weitere prinzipielle Betrachtungsmöglichkeit der Wirklichkeit besteht darin, nur die Idealsphäre der Bedingungen als konkret und bestimmt vorhanden anzusehen, die Realsphäre dagegen als an sich unbestimmt und lediglich als das

Bestimmbare (nicht "Bestimmte") zu konzedieren. - Modifikation 3: ♢.

4.) Als letzte grundsätzliche Verhaltensmöglichkeit gegenüber dem Phänomenalen bietet sich schließlich, weder die Idealsphäre der Bedingungen, noch die Realsphäre der bedingten Fakten als die eigentliche Wirklichkeit zu nehmen, sondern die tatsächlich "objektiv" vorhandene Bestimmtheit allein in das lebendige, schöpferische Moment des rein aktualen genetischen Zusammenhangs der, für sich allein durchaus unbestimmten, phänomenalen Fakten zu setzen. - Modifikation 4: †.

Hier interessiert nun vor allem, wie von einer solchen Grundhaltung aus der Zusammenhang erscheint, in welchem die übrigen drei Modifikationen zueinander stehen. Denn diese Grundhaltung ist ja jeweils gedankliches Leitbild für das genetische Begründen, also für das Stiften von Zusammenhängen zwischen Fakten (gleich welcher Art) mit Hilfe der Grund-Folge-Beziehung. Dieses Herstellen von gedanklichen Zusammenhängen in der Form "Grund"/"Folge aus diesem Grund" ist, um das nochmals ausdrücklich hervorzuheben, das generelle Merkmal sämtlicher vier aufgestellter Modifikationen; ihre Differenz gegeneinander liegt nicht hierin, sondern lediglich in dem, was sie für absolut bestimmbar erachten: Grund, Folge, oder keins der beiden. Die Bestimmtheit des Zusammenhangs als eines genetischen Zusammenhangs ist hier generelle axiomatische Voraussetzung.

Die Wahl eines solchen Standpunkts stellt gewissermaßen die Wahl einer prinzipiellen geistigen Optik dar, unter deren Regulativstruktur nun alles phänomenal (in der Bewußtheit) Begegnende gebracht wird. Die gültigen Kriterien sind dabei: Bestimmbarkeit (das schließt Entscheidbarkeit ein) und Unbestimmbarkeit (Nichtentscheidbarkeit) der conditionalen Zusammenhänge in den be-
gegneten Fakten.

Werden nun von einem solchen gewählten Standpunkt aus die übrigen drei möglichen, Standpunkte begründenden Modifikationen betrachtet, so bedeutet dies: Der Ausgangsstandpunkt sieht in ihnen phänomenale Fakten, auf die er die Kriterien der genetischen Bestimmbarkeit so anwendet, wie ihm dies seine eigene genetische Optik gestattet. Er bestimmt also dort, wo nach seiner Optik Bestimmung möglich ist, und unterläßt die Bestimmung in solchen Bereichen, wo sie seiner Optik nach unmöglich ist.

"Bestimmen" hieß nun im konkreten Zusammenhang der schematischen Analyse der W. -L.: feststellen, ob einem Moment das Zeichen "E" oder das Zeichen " $\sim$ E" zuzuordnen ist.

Bringt man nun beides zusammen, die genetische Optik der vier Modifikationen und die bestimmende Klassifizierung genetischer Zusammenhänge nach F und $\sim E$, so eröffnet sich ein Weg, das bisher noch unsichtbare strukturelle Ordnungsgesetz des 16-fachen herausanalysierten Schematismus (s. o. S. 35) zu ermitteln. Das geschieht auf die Weise, daß jeder der vier Standpunkte daraufhin durchgegangen wird, wie sich im Lichte seiner genetischen Optik die Zusammenhänge der Modifikationen untereinander darbieten, klassifiziert in ihren differenten Momenten nach E und $\sim E$.

Praktisch sieht dieser Vorgang so aus: Die vier Modifikationen sind dem jeweiligen Standpunkt zunächst als Bewußtseinsfakten gegeben. Bei ihrer genaueren Beobachtung stellt dann die jeweilige Optik fest, daß sie in einem dieser vier Modifikationen sich selbst wiedererkennt; dies geschieht mittels der kritischen Reflexion. Der Standpunkt erkennt in dieser ihm identischen Modifikation somit das genetische Prinzip, was seiner (willkürlichen) Wahl zufolge überhaupt das "wahre" genetische Prinzip der gesamten Wirklichkeit sein soll. Diese mit seiner Haltung identische Modifikation liegt also seiner Meinung nach als absoluter Grund allen übrigen Modifikationen zu Grunde und ist in gleicher Weise in ihnen enthalten. Unter letzterer Voraussetzung wird es aber dann überflüssig, den Zusammenhang dieser für absolut gehaltenen Modifikation zu einer der anderen drei, für relativ gehaltenen Modifikationen noch gesondert in Betracht zu ziehen; denn er kann ja für den Standpunkt nur der stets gleiche Übergang aus der Sphäre seiner eigenen Absolutheit in die niedrigere Sphäre der bloß relativen Faktizität sein. Dieser generelle Übergang zwischen beiden Sphären läßt sich für den Standpunkt aber jeweils am reinsten bestimmen an dem Verhältnis zwischen ihm und der ihm faktisch begegnenden identischen Modifikation. Die jeweilige kritische Reflexion der Optik auf sich selbst erbringt für sie also zugleich das grundlegende Verhältnis zwischen Phänomen und Grund-des-Phänomens; denn in dieser Reflexion erscheint sie sich eben in der doppelten Gestalt: als faktisches Phänomen und als ursprüngliches Substrat, als Bedingungsgrund dieses Phänomens. Da der Inhalt (= die als identisch erkannte Modifikation) dieses ihres Sicherkennens nach ihrer gewählten prinzipiellen Voraussetzung einer ganz anderen Seinssphäre angehört als der bloß faktisch-phänomenale Inhalt der übrigen drei Modifikationen, so entfällt ihr die Vergleichsmöglichkeit zwischen diesem Inhalt und dem der drei anderen Modifikationen: Die identische Modifikation kann für die Optik gar nicht ernsthaft in Abhängigkeit von den anderen dreien gebracht werden, da sie vermeintlich absolute Modifikation ist, die anderen aber quasi nur unvollkommene Brechungen dieser Grundmodifikation darstellen sollen. Sie ist also, kurz gesagt, der gesetzten Voraussetzung der Optik nach die Totalität der möglichen fakti-

schen Modifikationen, die anderen drei sind dagegen nur die prinzipiellen Teile, in die sich die Totalität gliedern läßt.

Es ist hierbei immer festzuhalten: Der Standpunkt erblickt in allem sein eigenes Prinzip, aber nicht weil es "an sich" in allem läge, sondern weil er alles unter diesem Aspekt sieht, weil er alles Phänomenale nur als Reflexionsmittel benützt, aus welcher Spiegelung ihm dann eben stets seine eigene Optik wieder entgegensieht. Er erkennt die ihm identische und seine eigene Optik bestätigende Modifikation nicht darum als die absolute Modifikation des Ganzen, weil sie dies "an sich" ist, sondern weil er sie als absolute sehen will, weil er sich prinzipiell dazu entschlossen hat, nur dieses genetische Verhältnis als absolut verbindlich anzuerkennen. Er müßte also erst diesen Entschluß rückgängig machen, um überhaupt darüber ernsthaft diskutieren zu können, ob nicht ein anderes Faktum, d. i. eine andere Modifikation, in gleicher Weise als derartiges Grundprinzip angesehen werden könnte, wie er dies mit seinem Prinzip tut.

Damit ergibt sich für die angestrebte Untersuchung als Aufgabe: Die bezugstiftende Optik sämtlicher möglicher Standpunkte nacheinander erschöpfend in Ansatz zu bringen und dabei 1.) das Grundmoment des jeweiligen Standpunkts reflexiv auf sich selbst in genetische Beziehung zu setzen, welche genetische Beziehung für den Standpunkt zugleich die Totalbeziehung aller übrigen Momente repräsentiert, 2.) die drei anderen Modifikationen, da ihre Totalbeziehung durch 1.) als erledigt gilt, jeweils in ihren möglichen Einzelbeziehungen aufeinander zu untersuchen.

Die Zusammenhänge, die dabei unter der angesetzten prinzipiellen Optik sichtbar werden, sollen ferner mit Hilfe der Begriffe E und $\sim E$ klassifiziert werden.

Die Zuordnung von E und $\sim E$ und die ganze Bestimmung hat an sich rein aus der Reflexion auf die qualitative und formale Inhaltlichkeit der angesetzten Momente (E, $\sim E$, $\Diamond$, $\mid$, genetischer Zusammenhang von Grund-Folge) und ihrer daraus resultierenden Bezüge zu erfolgen. Um die Arbeit aber nicht durch fortlaufende erklärende Hilfsüberlegungen komplizieren zu müssen, seien die für die gesamte Operation allgemeinverbindlichen Schritte des Verfahrens in Form von Regeln ausgezogen und vorangestellt.

Die Regeln zur Bestimmung der Modifikationen:

- R 1: Die in der Vergleichung von 2 Modifikationen mittels des jeweils maßgebenden Betrachtungsschemas erkennbaren Zusammenhänge zwischen diesen beiden Modifikationen sind durch eine Grund-Folge-Beziehung auszudrücken, und zwar in eindeutig erkennbarer Abgrenzung der ermittelten Zusammenhänge gegeneinander.
- R 2: Die Positionen von "Grund" und "Folge" der genetischen Darstellung müssen durch E oder $\sim E$ ausgedrückt werden, so daß die einzelne genetische Beziehung im Vergleich zweier Modifikationen jeweils durch einen der 4 Begründungsmodi (s. o. S. 34) dargestellt wird.
- R 3: Isomorphe Momente der verglichenen zwei Modifikationen sind durch isomorphe Zeichen (E oder $\sim E$) des Schemas zu repräsentieren, sofern nicht das Betrachtungsschema oder der Betrachtungsgegenstand (d. i. das Vergleichspaar der Modifikationen) gewechselt werden.
- R 4: Nicht-isomorphe Momente der verglichenen Modifikationen dürfen auch nicht durch isomorphe Zeichen des Schemas wiedergegeben werden.
- R 5: Eine bestimmte ($\diamond$) Folge ist als E zu setzen (so daß sämtliche übrigen $\diamond$ nach R3 ebenfalls als E zu setzen sind, alle $\mid$ dagegen nach R4 als $\sim E$, wenn der Fall von R5 gegeben ist). Ausnahme: R6.
- R 6: R5 findet bei Standpunkt IV keine Anwendung, da für diesen Standpunkt eine Bestimmtheit ($\diamond$ bei Grund oder Folge) überhaupt keine prinzipielle Verbindlichkeit hat.

I. Die Modifikationen des ersten Standpunkts

Betrachtungsschema des I. Standpunkts ist $\diamond$. Das bedeutet: Als bestimmt und bestimmbar gilt nur das phänomenal faktisch Vorhandene, - in einen genetischen Zusammenhang bringen läßt sich nur faktisch Wirkliches, - ein letzter bestimmbarer Grund wird dagegen bei dieser Optik von vornherein ausgeschlossen. Die Idealposition von "Grund" steht hier prinzipiell leer. Unter anderem heißt das, daß hier die jeweiligen Zusammenhänge nicht in einen gedanklich (idealen) widerspruchsfreien Zusammenhang untereinander gebracht werden können; denn dieser Zusammenhang müßte, soll er sich nicht im Zirkel bewegen, eine eindeutige genetische Spitze haben, - gerade das aber ist für den Standpunkt von seiner generellen Optik her ausgeschlossen.

I. o.



In dieser Selbstbetrachtung des Standpunkts ist sichtbar eine bestimmte Folge; sie ist nach R5 als E zu setzen. Außerdem ist vorhanden das von ◇ differente Moment |, das gemäß R4 und R5 nicht als E, sondern nur als $\sim E$ bestimmt werden kann. Sonst zeigt sich faktisch hier nichts; da für den Standpunkt aber nur Fakten zählen, ist somit auch nichts weiter zu beachten. - Nun die Frage der faktisch feststellbaren Zusammenhänge beider Modifikationen; Es ist, da ein Grund faktisch nicht vorhanden ist, nicht ersichtlich, daß die Bestimmtheit (◇) von einer Genesis abhängig ist. Rein faktisch betrachtet stehen also die beiden differenten Momente ◇ und | nur nebeneinander, ohne weiteren sichtbaren Zusammenhang; der Zusammenhang beider ist somit faktisch unentscheidbar, gar nicht nach E und $\sim E$ entscheidbar. Damit bleibt als feststellbare Beziehung zwischen beiden Modifikationen übrig, daß die in derselben Funktion stehenden Momente beider Modifikationen identisch sind. Diese Beziehung in genetische Form gebracht stellt sich dar als E_E für ◇◇ und $\sim E_{\sim E}$ für || : Bei der inhaltlichen Identität der bezogenen Momente ist es hier gleichgültig, von welcher Modifikation ausgegangen wird, sowohl von der ersten Modifikation aus als auch von der zweiten ergibt sich jedesmal derselbe Modus. - Damit sind die bestimmbaren Zusammenhänge beider Modifikationen in genetischer Form und eindeutiger Abgrenzung gegeneinander fixiert. - Das Bild entspricht der Antithetik I. 1/2. in der Analyse der Vorträge 3-27.

I. a.



Faktisch vorhanden ist ein bestimmter Grund (◇), dazu in jeder Modifikation das genetische Moment |. Eine bestimmte Folge fehlt; damit entfällt R5.

Betrachtet man diese drei Fakten näher, so zeigt sich, daß das genetische Moment | faktisch nicht von der Bestimmtheit ◇ des Grundes abhängig sein kann; denn faktisch ist es in der zweiten Modifikation da, obwohl dort jeder bestimmte Grund fehlt. Unmittelbar ist also nicht zu entscheiden, ob das faktische | in genetischer Abhängigkeit von dem faktischen ◇ steht,

Da R5 entfällt, ist nun überhaupt die Frage, welches Moment als E zu setzen ist. Feststeht lediglich, daß nach R4 ◇ und | verschieden zu kennzeichnen sind. Diese Zuordnung kann hier überhaupt nur relativ geschehen, je nachdem auf welche Zusammenhänge geachtet wird: a) Faktisch zeigt sich Identität in der Gleichheit der beiden genetischen Momente || ; Identität (E) wird also mittels | repräsentiert. Insofern muß ◇ dann mit $\sim E$ wiedergege-

ben werden. Da $\Diamond$ an genetisch höchster Stelle steht als Grund, kommt nur eine einsinnige genetische Beziehung auf $\Diamond$ in Frage, was somit den Modus $\sim E$ bedeutet. b) Zugleich repräsentiert die Doppelung $\parallel$ aber auch das Moment von Differenz; insofern stellt also das Moment $\mid$ hier zugleich das begriffliche Gegenteil von E, nämlich $\sim E$ heraus. Unter diesem Aspekt muß also $\Diamond$ mit E wiedergegeben werden; was bei dieser Betrachtungsweise sachlich auch insoweit richtig ist, als zwar das genetische Moment in seiner formalen Doppelung uneinheitlich erscheint, die Bestimmtheit $\Diamond$ dagegen formal rein als eins erscheint. Der adäquate Modus unter diesem Aspekt der Zuordnung ist somit $E_{\sim E}$ (da ja das einsinnige genetische Gefälle zwischen $\Diamond$ und $\mid$ sich hier gleich bleibt, und nur die Zuordnung von E und $\sim E$ mit den beiden möglichen Aspekten wechselt).

Das Resultat ist also: Beide Formen der Zuordnung sind nach Lage der Fakten möglich; die Fakten reichen aber nicht aus, eine eindeutige Entscheidung zu Gunsten der einen oder anderen Zuordnung zu treffen. Es bleibt also nur übrig, zur Kennzeichnung der hier vorliegenden Bestimmbarkeit beide Modi nebeneinander zu stellen.

Bleibt die Frage, wie die doch auch sichtbare Identität der genetischen Momente schematisch ausdrückbar ist? Die Antwort: Sie läßt sich mit den verfügbaren Mitteln des angesetzten Schemas nicht ausdrücken. Denn sie wäre für die erste Zuordnung mit E_E zu kennzeichnen, für die zweite mit $\sim E_{\sim E}$. Das angesetzte Schema hat aber kein Mittel auszudrücken, daß E_E nur im Blick auf $\sim E_E$ Gültigkeit hat und $\sim E_{\sim E}$ nur im Blick auf $E_{\sim E}$; eine bloß additive Zufügung würde aber diese Differenz nicht sichtbar machen und somit ein falsches, nicht eindeutiges (R1!) Bild der Zusammenhänge geben. Die faktischen Zusammenhänge lassen sich also nur in der Beschränkung auf das unentschiedene Nebeneinander von $E_{\sim E}$ und $\sim E_E$ schematisch eindeutig erfassen. - Damit zeigt sich das schematische Bild E der Pos. I. 3.

(Obwohl hier $\Diamond$ einmal als E und einmal als $\sim E$ gesetzt ist, wurde die R3 nicht verletzt, da dieser Tausch aus einem, vom Phänomen selbst bedingten, Wechsel des Betrachtungsaspektes bedingt ist.)

I. b.



Die Fakten sind: 1 bestimmte Folge (R5), 2 genetische Momente, zwei bestimmte Gründe. Damit ist $\Diamond$ als E, $\mid$ als $\sim E$ zu setzen. Im Vergleich zu I. o. und I. a. ist nun auch von vornherein erstmals in sämtlichen drei Bereichen (Grund, Zusammenhang, Folge) Bestimmtheit nach E

und $\sim E$ vorhanden.

Unmittelbar ist sichtbar die Identitätsbeziehung im Bereich der Gründe und des genetischen Moments. Da die Inhalte hier gleichgültig umkehrbar sind, läßt sich die Identitätsbeziehung genetisch als E_E und $\sim E_{\sim E}$ wiedergeben.

Im Bereich der Folge fehlt jedoch eine Identitätsbeziehung. Die bestimmte Folge zeigt sich unmittelbar verbunden nur mit dem genetischen Moment: $\sim E_E$.

Mit diesen drei Modi sind wieder die fixierbaren Zusammenhänge erschöpft; alles Übrige würde zu Über- und Fehlbestimmungen führen. Das Verhältnis von Grund zum genetischen Moment läßt sich beispielsweise gar nicht isoliert bestimmen; denn die Bestimmtheit nach E und $\sim E$ besteht in diesen Bereichen keineswegs an sich, sondern lediglich in Abhängigkeit von der Bestimmtheit der Folge, die wiederum nicht innerhalb des angesetzten Schemas ausdrückbar ist, da sie axiomatische Voraussetzung ist.

Im Blick auf die Argumentation von I. o. ist noch anzufügen: Dort fehlte ein faktisch sichtbarer Grund und darum war es zweifelhaft (unentscheidbar), ob zwischen genetischem Moment und bestimmter Folge ein Zusammenhang besteht; hier jedoch ist der Grund faktisch gegeben, und zwar ausdrücklich als derjenige Grund, der zur Genesis der Bestimmtheit der Folge führt, - der Zusammenhang zwischen Genesis und Folge ist hier also faktisch eindeutig. Daß hier dieselbe Gestalt des Grundes auch mit der Möglichkeit erscheint, das Erzeugen einer bestimmten Folge zu unterlassen, berührt die faktische Abhängigkeit der erzeugten bestimmten Folge durchaus nicht.

I. c.



Die Fakten sind: 1 bestimmter Grund, 2 genetische Momente, 1 bestimmte Folge (R5). Das bedeutet $\diamond = E, \vdash \sim E$.

Eine umkehrbare genetische Beziehung herrscht im Bereich des genetischen Moments: $\sim E_{\sim E}$. Die übrigen Momente stehen in einsinnigen genetischen Beziehungen; Die Genesis ist auf den bestimmten Grund bezogen: $E_{\sim E}$, die bestimmte Folge abhängig von der Genesis: $\sim E_E$. Sonst herrschen keine in gleicher Weise eindeutig bestimmbar faktischen Verhältnisse. - Die Struktur entspricht der Position I. 5.

II. Die Modifikationen des II. Standpunkts

 Das Betrachtungsschema: Als Grundprinzip der phänomenalen Fakten ist für deren Zusammenhang ein bestimmtes Verhältnis zwischen faktisch bestimmbarem Grund und faktisch bestimmbarer Folge anzusehen. Das heißt: das eigentlich Reale und Wahre wird hier allein in dasjenige gelegt, was sich - sei es durch ideale Konstruktion oder unmittelbare Faktizität - als gemeinsames Moment der Ideal- und Realsphäre zeigt (Identität von  in Folge und Grund!). Ob sich die Bestimmtheit nur als ideale oder als reale Bestimmtheit zeigt, macht hier im Gegensatz zum I. Standpunkt keinen Unterschied.

II. o.

  Nach R5 ist hier $\diamond = E$, $\mid = \sim E$. Was sind hier die Gemeinsamkeiten? Unmittelbar sichtbar sind die Identitäten in den 3 genetischen Bereichen. Sie ergeben die Modi E_E und $\sim E_{\sim E}$. Damit sind zwar die faktisch unmittelbar gegebenen Gemeinsamkeiten erfaßt, noch nicht aber die idealen, die sich aus der Reflexion auf die Relationen erschließen. Eine solche ideale Übereinstimmung liegt in der gemeinsamen Differenz zwischen $\diamond$ und $\mid$, sowohl beim Übergang Grund-Zusammenhang, wie Zusammenhang-Folge. Als was aber ist diese ideale Gemeinsamkeit der Differenz darzustellen, als $E_{\sim E}$ oder als $\sim E_E$?

Nach der Voraussetzung des gesamten Schemas wird eine Differenz nur dann eindeutig nach E und $\sim E$ darstellbar, wenn die Folge bestimmt, d. h. E ist. Die Bestimmtheit der ganzen Zusammenhänge in II. o. hängt also von der vorgängig gedachten Gegebenheit einer bestimmten Folge (= E) ab; die Differenz, um die es hier geht, hängt somit in ihrer Bestimmbarkeit von der Faktizität des E in der Funktion der Folge ab, nicht aber umgekehrt die Faktizität von der Bestimmtheit der Differenz. E muß also faktisch bestimmt zugeordnet und als das prius gegeben sein, damit die ideale Differenz zwischen $\diamond$ (als E) und $\mid$ (als $\sim E$) darstellbar sein kann; somit ist das $\sim E$ von E abhängig, nicht aber umgekehrt. Daraus resultiert also der weitere Modus $E_{\sim E}$ für diese ideale Gemeinsamkeit in der vorliegenden Betrachtung. - Die Struktur entspricht der Antithetik II. 1/2.

II. a.

  Nach R5 ist $\diamond$ als E und $\mid$ als $\sim E$ zu bestimmen. Eine unmittelbar sichtbare Gemeinsamkeit beider Modifikationen besteht nur in der Identität der genetischen Momente. Das ergibt den Modus $\sim E_{\sim E}$.

Eine ideale Gemeinsamkeit bestünde zwar in der gemeinsamen Differenz von Leere und Bestimmtheit in den Positionen; aber die Differenz von Leere und Bestimmtheit ließe sich nur darstellen, wenn die Leere als $\sim E$ gesetzt würde, das ist aber - abgesehen davon, daß die Leere ja faktisch unbestimmbar ist - nicht möglich, da $\mid$ bereits als $\sim E$ gekennzeichnet ist.

Die Struktur entspricht Position II.3.

II. b.

$\Diamond \mid$ Da die zweite Modifikation überhaupt nur aus einem Moment besteht, so kann auch nur eine Gemeinsamkeit zwischen den Modifikationen bestehen. Wie ist diese e i n e Gemeinsamkeit schematisch darstellbar?

Die besondere Schwierigkeit für die Darstellung ergibt sich aus der Tatsache, daß R5 hier nicht angewandt werden kann. Auch ist der Bestimmungsweg von I. a. (o. S. 203) nicht gangbar; denn hier geht es nicht bloß um Erfassung der vorhandenen Fakten wie dort, sondern um Erfassung der an den Fakten erkennbaren Gemeinsamkeit.

Das für die Gemeinsamkeit konstitutive Moment ist hier wie in II. a. das genetische Moment $\mid$. Während sich in II. a. jedoch an beiden Modifikationen ein unmittelbarer Zusammenhang von $\mid$ und $\Diamond$ zeigte, besteht hier nur an einer Modifikation ein Bezug von $\mid$ zu $\Diamond$. Das bedeutet: der Bezug von $\mid$ auf $\Diamond$ (dessen Gemeinsamkeit in II. a. die Anwendung von R4 bedingte) gehört hier nicht zu dem, was die beiden Modifikationen an jeder einzelnen gemeinsam haben; da die Gemeinsamkeit beider somit eine Differenz von $\Diamond$ und $\mid$ nicht in sich enthält, ist auch der Anwendung von R4 in diesem Betracht der Boden entzogen.

Dennoch erscheint phänomenal die Gemeinsamkeit der genetischen Momente hier nicht völlig isoliert, sondern dergestalt, daß eins der beiden an Bestimmtheit (des Grundes) gebunden ist; die Gemeinsamkeit stammt zwar nicht aus dieser Bestimmtheit (sonst wäre das Bild $\Diamond \Diamond$), aber sie ist sichtbar an diese Bestimmtheit gebunden. Mit anderen Worten: Sie resultiert nicht aus einer genetischen Bestimmtheit, aber sie ist mit einer solchen faktisch vereint.

Damit stellt sich die Frage: Wie läßt sich diese Bestimmtheit, mit der die hier relevante Gemeinsamkeit faktisch verbunden ist, schematisch darstellen?

Nach Wegfall von R5 und R4 ist es nicht mehr möglich, ein partikulares Moment des Schemas für diesen Zweck zu bestimmen; es bleibt somit nur noch übrig, die Totalität der schematischen Möglichkeiten hierfür in Ansatz zu

bringen, d. h. die in Frage stehende genetische Bestimmtheit durch die Totalität der 4 Begründungsmodi zu repräsentieren.

Damit ist eine formale, faktische genetische Bestimmtheit dargestellt; jedoch ist die formale Gestalt nicht der Grund des gemeinsamen Moments an den vier Modi, sondern der Anlaß, die conditio dafür, daß diese ihre Gemeinsamkeit erkennbar wird. Die entscheidenden Verhältnisse im faktischen Nebeneinander der beiden Modifikationen sind also damit tatsächlich schematisch erfaßt. Die Struktur dieser Akzeptierung, Affirmation der Gesamtheit von konstitutiven Elementen des Schemas entspricht somit der Position II. 4.

II. c.



Hier kann wiederum nur eine Gemeinsamkeit möglich sein, da die zweite Modifikation auch nur aus einem Moment besteht.

Zunächst scheint der Fall einfacher zu sein, als bei II. b.; denn die Bedingung für R5 ist gegeben. Jedoch gilt hier dasselbe wie dort: Die zweite Modifikation hat keinerlei Differenz von $\diamond$ und $\mid$ an sich; diese Differenz gehört also gar nicht zu den allein gefragten Gemeinsamkeiten beider, - womit wiederum R5 und R4 entfallen.

Es gilt also wie in II. b.: Die Gemeinsamkeit erscheint nicht isoliert, sondern mit einer genetischen Bestimmtheit faktisch verbunden.

Durch Entfallen von R5 und R4 bleibt wiederum nur übrig, zur Darstellung dieser faktisch mit der Gemeinsamkeit verbundenen Bestimmtheit die Totalität des Schemas in Ansatz zu bringen. Jedoch - würde dies als bloße Affirmation dieser Totalität geschehen, so wäre schematisch keine Differenz zu II. b. zu ersehen; eine solche Differenz besteht aber in den Modifikationen zwischen II. b. und II. c. sehr wohl. Im Gegensatz zu II. b. liegt hier die Bestimmtheit im Bereich der Folge.

In II. b. war die phänomenale Situation bei den Modifikationen davon geprägt, daß die Bestimmtheit $\diamond$ nur im Bereich des Grundes lag, die Bedingung für R5 also von vornherein fehlte und somit von vornherein unmittelbar unentscheidbar war, ob die Bestimmtheit $\diamond$ oder das genetische Moment $\mid$ positiv (als E) oder negativ (als $\sim E$) im Schema wiederzugeben ist. Das Schema konnte also auch nur diesen Schwebezustand erfassen (was effektiv ja auch dadurch gegeben ist, daß die Modi in ihrer Totalität sich nach positiv und negativ gegenseitig aufheben).

Hier in II. c. ist die Situation jedoch anders: Die Bestimmtheit liegt im Bereich

der Folge. Und das bedeutet, daß, w e n n diese Bestimmtheit schematisch wiedergegeben wird, das andere Moment, das Träger der Gemeinsamkeit ist, auf jeden Fall negativ von der Darstellung dieser Bestimmtheit abgehoben werden muß. Eine Bestimmtheit in der Folge gilt schematisch auf jeden Fall als affirmative Setzung (bloßes "E"). Und sobald eine Relation auf diese Bestimmtheit herangezogen wird, muß das andere, was sich phänomenal nicht mit dieser Bestimmtheit deckt, schematisch als "nicht diese Bestimmtheit" gekennzeichnet werden; das ist der Kern von R5.

Daraus folgt konkret: Wird hier in II.c. die genetische Bestimmtheit $\diamond$ (mit der die eigentlich gefragte Gemeinsamkeit **II** phänomenal faktisch verbunden ist) durch die Totalität der Begründungsmodi wiedergegeben, so muß dasjenige Moment, das die gefragte Gemeinsamkeit konstituiert, durch Negation dieser Totalität schematisch dargestellt werden. Die fragliche Gemeinsamkeit von II, c. ist also schematisch nur so darstellbar, daß die Totalität der Modi gesetzt und diese Setzung explizit negiert wird. - Die Struktur entspricht somit Position II.5.

III. Die Modifikationen des dritten Standpunkts

$\uparrow$ Hier ist allein die Bestimmtheit des Grundes, d.h. der Idealsphäre, ausschlaggebend. Das Übrige ist dagegen nur das Material für die Auswirkungen dieser Bestimmtheit, nie ein an sich oder durch seine Faktizität letzthin Bestimmtes.

III. o.

$\uparrow \uparrow$ Bestimmtheit im Bereich der Folge fehlt; damit entfällt R5. Fest steht nach R4 nur: das eine Moment $\diamond$ ist in unmittelbarer Differenz nicht das andere **I**.

Diesen Standpunkt interessiert nur eine bestimmte ideale Begründung des phänomenalen Befunds; mit anderen Worten: es interessieren nicht in erster Linie die Fakten, sondern die aus der kritischen Beobachtung gedanklich erschließbaren Relationen, in denen die Fakten zueinander stehen.

Die beiden Modifikationen gemeinsame Relation ist nun das Hervorgehen eines (zum Grund differenten) Moments aus einem bestimmten Grund bei völlig offener (unbestimmter) Folge.

Welches der beiden Relationsmomente $\diamond$ und **I** ist nun als E und welches als $\sim E$ zu fassen? Für diesen Standpunkt ist alles von der Bestimmtheit des

Grundes abhängig; $\mid$ muß also auf jeden Fall das genetisch abhängige Moment sein. Nun herrscht aber zwischen E und $\sim E$ eine ähnliche genetische Abhängigkeit: Die Bildung von $\sim E$, d. h. die Negation des E, ist nur möglich, wenn überhaupt ein E ist; das E ist also das conditionale prius für das $\sim E$, - die Form " $\sim E$ " ist abhängig von dem Gegebensein der Form "E". Damit wird das Bild des Modus $E_{\sim E}$ zur Repräsentanz der hier reflektierten Relation. Er besagt, daß die Folge hier nicht an sich, sondern nur relativ zur Bestimmtheit des Grundes bestimmt ist als nicht dessen Bestimmtheit. Was die Folge in ihrer eigenen konkreten Faktizität ist, bleibt genau wie in den verglichenen Modifikationen offen: sie kann alles sein, nur nicht die Bestimmtheit des Grundes. - Diese Struktur entspricht der Antithetik III. 1/2.

III. a.

$\diamond \mid$ Nach R5 ist hier $\diamond$ als E und $\mid$ als $\sim E$ zu setzen. Die Frage ist: Wie ist der gemeinsame Idealgrund schematisch darzustellen, welchem die an beiden Modifikationen erscheinenden genetischen Relationen entspringen? Das bedeutet: Dieser gefragte Grund muß (idealiter) so bestimmt sein, daß aus ihm sowohl a) ein genetisches Moment mit bestimmter Folge, als auch b) ein genetisches Moment ohne bestimmte Folge zugleich entspringen. Im einzelnen besagt das: Es muß ihm eine Identität zweier Momente und eine doppelte Differenz, nämlich die Differenz des obigen a) und b) und die Differenz $\diamond$ und $\mid$ entspringen.

Wie ist eine solche genetische Bestimmtheit schematisch darzustellen?

1.) Die Genesis der erscheinenden Identität: Die Sichtbarkeit dieser Identität hängt allein von der Doppeltheit des genetischen Moments $\mid$ ab; das Vorhandensein einer bestimmten Folge ist hierfür genetisch belanglos. Das Moment der Identität steht also in keiner Abhängigkeit vom Moment $\diamond$; damit ist hierfür der Anwendung von R5 wiederum der Boden entzogen (vgl. o. S. 207, wo derselbe Fall vorlag). Das wäre freilich noch kein ausreichender Grund, diese Identität nicht doch durch $\sim E_{\sim E}$ wiederzugeben.

Es kommt aber auf diesem Standpunkt noch etwas dazu: Der Idealgrund beider Modifikationen muß ja so gedacht werden, daß aus ihm ein bestimmter Grund dieser Modifikationen nicht entspringen kann, d. h. daß aus ihm im faktischen Bild der Modifikationen Unbestimmtheit der Gründe folgt. Das faktische Bild der Modifikationen hat also genau genommen eine doppelte Identität gemeinsam: die der Unbestimmtheit im Grund, und die des genetischen Moments. Nach R5 müßte nun letztere Identität dem faktischen Bild nach mit $\sim E_{\sim E}$ wiedergegeben werden, nach R4 kann aber die erstere nicht mit demselben

Zeichen erfaßt werden. Es stehen sich also gegenüber: (1) Identität in der Unbestimmtheit und (2) Identität in der negativen Bestimmtheit. Und damit entsteht für die schematische Erfassung das Dilemma: Läßt man schematisch die am Phänomen sichtbare Identität unbestimmt, so ergreift man faktisch Partei für (1), bestimmt man sie aber negativ, so bedeutet das Entscheidung für (2). Es bleibt somit als Auswegsmöglichkeit nur, sie weder in der einen, noch in der anderen Weise schematisch zu behandeln, sondern sie positiv, durch E_E wiederzugeben.

Damit entsteht zwar ein Widerspruch, insofern ja die bestimmte Folge $\diamond$ bereits nach R5 als E zu kennzeichnen ist. Aber hier ist zweierlei zu bedenken: Der Widerspruch entsteht nur dann, wenn überhaupt eine Relation zur bestimmten Folge hergestellt wird. Wie aber oben bereits festgestellt, hat die in Frage stehende Identität an sich gar keinen genetischen Abhängigkeitsbezug auf $\diamond$; der Widerspruch existiert also tatsächlich nur im faktischen Beieinander der Momente. Dieser faktische Widerspruch läßt sich aber, das ist das zweite, mit den Mitteln des Schemas idealiter korrigieren, und nur auf das, was idealiter gilt, kommt es dem III. Standpunkt ja an. Diese Korrektur vollzieht sich in der schematischen Darstellung der übrigen beiden idealen Momente:

2.) Insofern $\diamond = E$ zu setzen ist, rührt die Bestimmung von $\vdash$ als $\sim E$ aus der faktischen Vorhandenheit des $\diamond$ als Folge (R5). Dieses Abhängigkeitsverhältnis entspricht dem Modus $E_{\sim E}$.

3.) Insofern aber $\diamond$ formaliter in genetischer Abhängigkeit von dem Moment $\vdash$ steht (denn es ist ja "Folge" aus einem genetischen Akt), hat das Verhältnis unter Anwendung von R5 die Gestalt $\sim E_E$.

Mit diesen drei Modi ist nun eine Idealbestimmung eines (faktisch nicht vorhandenen) Grundes der beiden Modifikationen gegeben, wie es auf Grund der Optik des vorliegenden Standpunktes verlangt wird. Dieser Idealgrund stellt an Relationen dar: Genesis von Identität (E_E , die eben insofern eine Idealform darstellt, als sie sich mit den faktisch vorhandenen Identitätsformen negativer Bestimmtheit und Unbestimmtheit faktisch nicht deckt), sowie Genesis zweier Differenzen ($E_{\sim E}$ und $\sim E_E$). Damit sind die drei an den Modifikationen sichtbaren bestimmbaren Relationen (s. o. S. 210) schematisch fixiert. Das Bild entspricht der Struktur III. 3.

III. b.



Hier sind genetisches Moment und bestimmte Folge bei beiden Modifikationen identisch; different ist lediglich die Form des Grundes. Die

Frage von der Optik des Standpunkts aus ist also: Wie muß ein genetisches Schema idealiter aussehen, aus dessen Bestimmtheit bei Differenz im Grund im übrigen Identität bei Genesis und Folge entspringt?

Zur Veranschaulichung einer solchen genetischen Bestimmtheit bietet sich praktisch nur der Modus $\sim E$: hier herrscht Differenz im Grund, während sich der genetische Übergang zur Folge wie in den beiden Modifikationen einfach verhält. (R5 entfällt hier insofern, als die für den Standpunkt maßgebliche Relation hier nicht im Verhältnis $\diamond$ zu I liegt, sondern im Verhältnis zwischen der Region des Grundes zu den pauschal betrachteten anderen Regionen der Modifikationen.) Die Struktur entspricht III. 4.

III. c.

$\diamond I$ Die Frage des Standpunkts ist hier: Wie muß ein genetisches Schema idealiter aussehen, aus dem sowohl eine Koppelung von Bestimmtheit in Grund und Folge, wie eine Koppelung von Unbestimmbarkeit in Grund und Folge hervorgehen?

In beiden Fällen liegt hier Identität des faktischen Zustandes der zusammengehörigen Grund- und Folge-Positionen vor; zudem unmittelbar sichtbare Identität des genetischen Moments.

Nach R5 wäre das Moment I mit $\sim E$ wiederzugeben, seine Identität also mit $\sim E$. Nun ist aber nicht ersichtlich, daß die Doppelung von I , aus der ja erst diese Identität resultiert, von der Bestimmtheit $\diamond$ abhängt; das Moment I besteht in der zweiten Modifikation auch ohne jeden genetischen Zusammenhang mit $\diamond$. Ferner ist bei dieser zweiten Modifikation auch unbestimmbar, welchen Grund das als $\sim E$ gesetzte Moment I möglicherweise über sich hat. $\sim E$ taugt also keineswegs mit Bestimmtheit zum Idealgrund beider Modifikationen. Dagegen hat das als E gesetzte (nach R5) $\diamond$, wie die erste Modifikation $\diamond$ zeigt, auf keinen Fall einen unbestimmten Grund über sich. In III. b. war über dem $\diamond$ als Folge wohl auch Unbestimmtheit im Grund möglich; hier jedoch hat die Bestimmtheit der Folge auf jeden Fall einen ihr identischen bestimmten Grund. Der höchste Idealgrund muß also hier auf jeden Fall E sein, wenn es überhaupt eine bestimmte Folge (= E) geben soll. Damit kommt zur schematischen Kennzeichnung nur der Modus E in Frage; nur in diesem Modus hängt die bestimmte Folge direkt von ihrem bestimmten Grund ab. Da in diesem Modus der genetische Akt I , der ja für beide Modifikationen identisch ist, mitenthalten ist, erübrigt sich eine gesonderte Erfassung der zweiten Modifikation; denn nur dies Moment wäre an ihr ja überhaupt schematisch bestimmbar, das phänomenal Unbestimmte der zweiten Modifikation bleibt auch

im Schema unbestimmbar, d. i. nicht fixierbar. Die Modifikation $\diamond$ ist hier also allein maßgebend für die Bestimmung des idealen genetischen Schemas, das der III. Standpunkt ihr voraussetzt. Und ein anderer Modus als E_E vermag das genetische Verhältnis dieser Modifikation nicht wiederzugeben. - Die Struktur entspricht somit der Position III. 5.

IV. Die Modifikationen des vierten Standpunkts

I Als einziger richtet dieser Standpunkt seine generelle Optik überhaupt nicht prinzipiell auf das Moment der Bestimmtheit ($\diamond$) am Betrachteten, sondern allein auf das genetische Moment (**I**), auf den lebendigen actus der Genesis. Seine Frage geht allein darauf, wie das genetische Moment unter den jeweiligen Zusammenhängen zu bestimmen ist. Ihn interessiert der actus des Bestimmens (= die Bestimmung), nicht die Bestimmtheit als solche. Dadurch verlagert sich auch das Augenmerk von den Kriterien "bestimmt/unbestimmt" auf die Kriterien "mittelbare/unmittelbare Bestimmung".

Im einzelnen folgt aus dieser Optik auch:

a) Es steht jeweils die Gestalt des genetischen Gefälles in Frage. Soll dieses Gefälle, wie R1 verlangt, eindeutig dargestellt werden, so darf mithin seine Umkehrung (das wäre etwa E_E neben $\sim E_E$) nicht im selben schematischen Zusammenhang vorkommen. Entsprechendes gilt für E_E und $\sim E_E$, die sich gegenseitig ebenfalls ausschließen.

b) Da das genetische Moment **I** stets in beiden verglichenen Modifikationen, also jeweils doppelt vorhanden ist, ist jede Betrachtung immer auch Identitätsreflexion des Standpunkts mit seinem Prinzip. Darum wird auch in jeder Bestimmung zweier Modifikationen immer E_E oder $\sim E_E$ vorkommen müssen.

c) Aus a) und b) geht hervor, daß jede Bestimmung des Schemas ein eindeutiges, d. i. einsinnig gerichtetes genetisches Gefälle zum Ausdruck bringen wird (also entweder E_E oder $\sim E_E$ enthalten wird) und zudem in jeder Bestimmung eine Identitätsreflexion (also E_E oder $\sim E_E$) vorkommen wird. Damit läßt sich rein schematisch von vornherein jede Bestimmung auf die Frage reduzieren: Ist das Differenzgefälle E_E oder $\sim E_E$ und ist der Identitätsbezug E_E oder $\sim E_E$?

IV. o.

II Hier tritt zum ersten Mal die Genesis von Bestimmung und Bestimmtheit rein auf. Wie? Die Betrachtung sagt: Hier liegen zwei identische Momente vor. Und damit ist 1. eine Differenz (es sind zwei verschiedene Fakten) gesetzt und 2. Identität (es ist zweimal dasselbe). Das Phänomen ist somit nach diesen zwei Merkmalen bestimmt. Aber woher kommt diese Bestimmtheit? An den einzelnen Fakten haftet sie nicht: Das einzelne Faktum der beiden ist überhaupt nur ein Moment, also ohne Möglichkeit einer Differenz in sich; außerdem trägt keins der beiden Bestimmtheit ($\Diamond$) im schematisch relevanten Sinn an sich. Damit bleibt nur übrig: Die Bestimmung von Differenz und Identität in der Differenz kommt allein aus der Bezugstiftung zwischen beiden; nur durch den Bezug beider aufeinander kommt es zu dieser bestimmten Setzung. Dieser Bezug ist also ein genetischer Akt, der etwas zur Folge hat, was ohne ihn nicht in der Weise da wäre: die spezifische erkannte Bestimmtheit beider durch ihre Relation.

Das bedeutet: Die Bestimmtheit, die an beiden erkannt wird, ist conditional abhängig von einem Akt, der als Übergang wiederum das voraussetzt, zwischen dem er über-geht.

Das Vorausgesetzte nun ist nicht an sich, unmittelbar bestimmt, sondern kommt zur Bestimmtheit erst durch den Akt der Bezugstiftung. Nun ist im Schema das durch sich selbst unmittelbar Bestimmte das "E". Das Vorausgesetzte kann also nicht mit E bezeichnet werden, weil es dessen schematische Bedingung nicht erfüllt, einfach durch sich selbst bestimmt zu sein; es muß mithin als $\sim E$, als das mittelbar Bestimmte, ins Schema gebracht werden. Damit wird sein Gegensatz, die resultierende Bestimmtheit, zu E. Das genetische Verhältnis ist hier also: Unbestimmtheit ($\sim E$) - actus $\rightarrow$ Bestimmtheit. Was dem schematischen Modus $\sim E_E$ entspricht.

In Relation zu seiner aktualen Bestimmung ist also das faktisch-phänomenale Moment $I = \sim E$. Sein vorausgesetztes, der aktualen Bestimmung zugrundeliegendes Verhältnis zu sich selbst muß also im Relationsbezug des Schemas mit $\sim E_E$ wiedergegeben werden. In dieser Gestalt hat sich im Schema das faktische $\sim E_E$ Verhältnis der Momente, auf Grund dessen eine Bestimmung ja überhaupt erst möglich wird, darzustellen.

Die Struktur dieser mittelbaren Bestimmung des an sich Unbestimmten entspricht der Antithetik IV. 1/2.

IV. a.


 Hier liegt im Gegensatz zu IV. o. bereits in jeder einzelnen Modifikation Bestimmtheit, Differenzbezug von $\diamond$ und $\mid$ und damit Relationsbestimmtheit des genetischen Moments vor. Die Bezugstiftung findet diese Elemente also bereits vor und braucht sie nicht erst überhaupt selbst zu schaffen wie in IV. o. Was die Bezugstiftung zwischen den beiden Modifikationen beibringt, ist hier nicht Relation überhaupt, sondern nur bestimmte Relation; dazu ist ihre Leistung noch das Bestimmen von Identität im Blick auf $\mid$ in beiden Modifikationen.

Die für die Vergleichung konstitutiven beiden Modifikationen sind also schon an sich, unmittelbar durch sich selbst in einem Relationsbezug bestimmt. Sie bieten also insofern das Bild, das dem Zeichen E im Schema entspricht, welches auch (in seiner axiomatisch gesetzten Bedeutung) durch sich selbst bestimmt ist. Die aus der Bezugstiftung zwischen den Modifikationen herrührende Bestimmtheit ist somit abhängig von dieser faktisch vorgegebenen Bestimmtheit, die schematisch als E zu setzen ist, und diese resultierende Bestimmtheit ist überdies von der originalen als nicht diese originale, mithin als $\sim E$ zu setzen. Ihr Abhängigkeitsverhältnis ergibt den Modus $E_{\sim E}$.

Das original-faktische Identitätsverhältnis (d. i. das Verhältnis der originalen Bestimmtheiten E) erscheint somit im Schema als E_E .

Diese Struktur entspricht der Position IV. 3.

IV. b.


 Auch hier tragen wie in IV. a. die Modifikationen jede an sich selbst schon Bestimmtheit, Differenz und Relationsbezug. Neu ist jedoch, daß die erste Modifikation an sich selbst auch bereits Identitätsbezug (der Bestimmtheiten in Grund und Folge) trägt. Bisher resultierte auf diesem Standpunkt das Moment der Identität allein aus der Bezugstiftung zwischen den Modifikationen; jetzt ist auch dies Moment schon (einseitig) vor der Bezugstiftung vorgegeben. Die Bezugstiftung schafft also hier nicht mehr Identitätsbezug überhaupt, sondern nur noch bestimmten Identitätsbezug. Bisher genügte es festzustellen, daß durch die Bezugstiftung überhaupt Identität erschien; die anschließende Frage war dann lediglich, wie die Genesis dieser Identitätssetzung relativ zum Schema auszudrücken ist. Jetzt dagegen steht sie überdies noch in Relation zu einer bereits vorgegebenen Form von Identität und wird damit auch von deren Gestalt her bestimmt.

Das bedeutet: Der Standpunkt muß nun auch um dieser vorgegebenen Relation

der Bestimmtheit seiner Bezugsetzung auf Identität willen die konstitutiven Momente dieser vorgegebenen Identitätsrelation mit in Betracht ziehen. Das wiederum führt notwendig zu einer Reflexion auf die Bedeutung der Bestimmtheit (◇) in ihrer verschiedenen funktionalen Stellung in Grund oder Folge.

Die Bezugstiftung erbringt jetzt also als ihre selbständige Leistung: 1. Daß zwischen den genetischen Momenten der beiden Modifikationen Identität herrscht und daß diese Identität in Differenz zu einer vorgegebenen Identität steht; 2. daß in der Position der Folge zwischen beiden Modifikationen ebenfalls eine Identitätsrelation von der Art der vorgegebenen (zwischen ◇ und ◇) herrscht, daß dagegen in der Position des Grundes Differenz zwischen beiden Modifikationen vorliegt.

Es ist angebracht, an dieser Stelle auch einen Blick voraus auf IV. c. zu werfen. Dort ändert sich nämlich gegenüber dem jetzigen IV. b. nur das eine, daß dort in der zweiten Modifikation der Grund bestimmt und die Folge unbestimmt ist, während jetzt der umgekehrte Fall vorliegt. Wenn also für die schematische Erfassung zwischen IV. b. und IV. c. sich ein Unterschied ergeben soll, so kann er sich allein dieser eben bemerkten Differenz verdanken. Das bedeutet also, daß die Bestimmung hier in IV. b. entscheidend mit davon beeinflußt ist, daß in der zweiten Modifikation die Folge und nicht der Grund bestimmt ist.

Damit ergibt sich für die Lage grundsätzlich, daß das Endresultat der zu vollziehenden Bestimmung hier von zwei Momenten abhängig ist, die für die Optik des vorliegenden Standpunkts gar keine Beziehung aufeinander haben: 1. von dem actus der Bezugstiftung, dem allein (als einem genetischen Akt) das prinzipielle Interesse des Standpunkts gilt; 2. aber auch von der funktionalen Stellung der Bestimmtheit ◇ in der Position des Grundes oder der Folge, was für die Optik des Standpunkts ein fremdes Element darstellt.

Die gefragte Bezugstiftung hängt in ihrer Gestalt hier also ausdrücklich von zwei Wurzeln ab: 1. von sich selbst, ihrem eigenen actus, 2. von jenem Moment, das nicht sie selbst ist.

Damit ist das grundsätzliche Gerüst des Verhältnisses der gefragten Gestalt der Bezugstiftung gegeben: Diese bestimmte genetische Gestalt der aktualen Bezugstiftung folgt aus zwei Wurzeln; mit der einen ist sie identisch, mit der anderen steht sie in Differenz. Die gesuchten Modi müssen also in der Position der Folge identisch sein, in der Bestimmung ihrer Gründe verschieden.

Dieses grundsätzliche Schema gilt auch für IV. c.

Die Frage ist jetzt allerdings: Ist hier in IV. b. die Folge als E zu setzen (woraus dann nach dem Schema die übrige Bestimmung automatisch folgt), oder ist sie als $\sim E$ zu setzen?

Es ist hierfür zu fragen: Hängen die genetischen Momente (samt ihrem Relationsbezug zur bestimmten Folge) in beiden Modifikationen von einem eindeutig bestimmten Grund ab? Die Antwort ist: nein; denn nur die erste Modifikation hat einen solchen Grund. Also kann aber auch die Gesamtabhängigkeit ihrem Grund nach nicht eindeutig bestimmt sein. Nun faßt sich im Resultat der Bezugstiftung jedoch die Gesamtabhängigkeit des Bezugs zusammen; also kann auch dieses Resultat inhaltlich nicht eindeutig bestimmt sein. Das besagt: in der Position der Folge bei den Modi kann nicht E stehen, denn das würde schematisch eindeutige Bestimmtheit repräsentieren, - sondern nur $\sim E$. Damit ist das "fremde" Element als E zu setzen, und die gesamte Bestimmung hat die Gestalt der Modi $E_{\sim E}$ und $\sim E_{\sim E}$. - Das entspricht der Struktur der Position IV. 4.

IV. c.

Das Wesentliche dieser Struktur wurde bereits in IV. b. erörtert (vgl. (S. 216 f)). Zum Unterschied von IV. b. ist hier nun der Grund bei beiden Modifikationen identisch und eindeutig bestimmt. Das bedeutet, daß das genetische Moment in inhaltlich eindeutiger und bestimmter Abhängigkeit steht. Es ist also sowohl durch sich selbst wie auch durch den fremden Grund bestimmt; das entspricht schematisch E. Die Gesamtabhängigkeit der Genesis ist als Resultat E (denn sie selber hat durch ihre Bezugstiftung den Grund ihrer Bestimmtheit als bestimmten Grund erkannt). Damit wird der Identitätsmodus E_E ; der "fremde" Grund ist schematisch von dieser resultierenden Bestimmtheit der Bezugstiftung abzusetzen als $\sim E$, was den Modus $\sim E_E$ ergibt. - Diese modale Struktur entspricht der Position IV. 5.

Überblick über das Resultat der Vergleichung:

Die verschiedenen Positionen der Analyse entsprechen den Modifikationsbezügen in folgender Weise:

 Standpunkt I:	  1/2	 3	  4	  5
  Standpunkt II:	   1/2	  3	 4	 5
 Standpunkt III:	  1/2	 3	  4	 5
Standpunkt IV:	 1/2	  3	  4	 5 

An diesem eben aufgestellten Schema lassen sich nun sehr deutlich und augenfällig charakteristische Merkmale für die Gesamtstruktur der vier Standpunkte ablesen. (Wie schon erörtert (vgl. o. S. 193), war dies an dem 16-fachen Schema nach E und $\sim E$ in dieser Unmittelbarkeit durchaus nicht abzulesen.)

1.) Die jeweiligen Positionen 1/2 der Standpunkte I-IV zeichnen sich dadurch aus, daß in ihnen die für den Standpunkt bestimmende Modifikation auf sich selbst bezogen ist.

2.) In der jeweiligen Position 3 der Standpunkte I-IV fehlt unter den zwei aufeinander bezogenen Modifikationen die Modifikation . Rechnet man das den Standpunkt jeweils bestimmende Moment mit dazu, so ist dagegen für jede Position 3 das Vorhandensein der Modifikationen  und  konstituierend.

3.) Rechnet man das bestimmende Moment des Standpunkts mit, so ist jede Position 4 durch Vorhandensein der Modifikation  bestimmt.

4.) Unter derselben Voraussetzung wie bei 3.) ist jede Position 5 durch Vorhandensein von  und | bestimmt.

Daraus läßt sich wiederum das Arbeitsprinzip Fichtes für den systematischen Bau der Vorträge 3-25 ablesen:

Zunächst wird der jeweilige Standpunkt in seiner charakteristischen Optik reflektiert, was die jeweilige Antithetik 1/2 ausmacht. Dann wird auf dem Boden dieser Reflexion die Bestimmtheit des höchsten Grundes  (d. i. in der

W.-L. die der "absoluten Einheit") und die Bestimmtheit von Folge (bzw. Faktizität überhaupt) $\downarrow$ aufeinander bezogen, je im Lichte der herrschenden Optik; was die "organische Einheit" des Bezogenen ergibt, und die Funktion der Position 3 ausmacht. Darauf wird in Position 4 ein Bezug auf Bestimmtheit in der Relation Grund-Folge, also auf die Modifikation $\diamond$, hergestellt. Und schließlich wird in Position 5 diese ermittelte Relationsbestimmtheit in Bezug zu dem Moment der aktualen, genetischen Bezugstiftung $\uparrow$ gebracht. Dieses systematische Schema wiederholt sich in derselben Reihenfolge auf allen vier Standpunkten, modifiziert lediglich durch die wechselnde prinzipielle Optik der Standpunkte.

V. Die Struktur des fünften Standpunkts

Wie schon gesagt (o. S. 159) hat dieser Standpunkt Rechenschaft über die "Genesis" der W.-L. in specie abzulegen, d. h. Rechenschaft über die Bedingungen der gesamten diskursiven Entfaltung in den Vorträgen 3-25. Zu den Voraussetzungen dieser Entfaltung gehört auch die Bestimmtheit der Optik der einzelnen Standpunkte. Wie spiegeln sich also die vier Modifikationen in der Erörterung der Vorträge 26-27?

V. o.

$\diamond$ Der Argumentationskern von V. 1/2. besteht darin, daß das Sehen sich faktisch setzen und als solches bestimmen muß, damit es sich idealiter vernichten kann. Diesem Schema eines bestimmten Daseins als Resultat einer genetischen Setzung, sowie eines Nichtvorhandenseins in idealer Rücksicht entspricht genau die Modifikation $\diamond$. Oben S. 165 ff. wurde dafür der Modus $\sim E_E$ ermittelt; auch er deckt sich nach R5 mit dieser Modifikation, wie sie eben abgeleitet wurde.

V. a.

$\diamond$ In V. 3. besteht der Kern der Argumentation darin, daß das (durch sich bestimmte) Sehen notwendig sieht, d. h. daß es einen absolut bestimmten Grund hat. Das deckt sich wiederum mit der Modifikation $\diamond$. Auch der Modus E_E , der sich hierfür o. S. 171 ergab, stimmt nach R5 mit diesem Befund überein.

V. b.

$\diamond$ Gegenstand von V. 4. war ein ideal absolut bestimmter Grund (nämlich die absolute Vernunft), zugleich aber eine Unbestimmtheit in

der Region des Abhängigen, insofern noch nicht zu sehen war, wie das kontingente "Wir" aus diesem absoluten Grund hervorgeht. Dieser Argumentationsstand entspricht dem Verhältnis der Modifikation ∇ (ideale Bestimmtheit im Grund, Unbestimmtheit in der Position der Folge). Als Modus wurde o. S. 174 ermittelt $\sim E$. Der Modus drückt mit seinen Mitteln dieselbe Relation zwischen der unmittelbaren Bestimmtheit im Grund und der davon differierenden Situation in der Position der Folge aus.

V. c.

| In der Position V. 5. ergab sich schließlich das aktuelle, genetische "sich-machen" als das absolut Unmittelbare, demgegenüber alle Bestimmtheit in Grund wie Folge das schlechthin Mittelbare, an sich selbst (d. h. ohne diesen Akt) Unbestimmte und Unbestimmbare ist. Das einzig unmittelbar Gegebene ist hier also der genetische actus, was der Modifikation | entspricht. Als Modus ergab sich o. S. 180 $\sim E$. Dieser Modus drückt durch das Nebeneinander von Negation und E die bloß mittelbare Bestimmtheit in Grund und Folge aus, die die Modifikation | durch das Fehlen unmittelbarer Bestimmtheit $\diamond$ ausdrückt.

§ 3. Zusammenfassung der Resultate der schematischen Analyse und der durch sie sichtbaren Bezüge in der Gesamtstruktur der W.-L. 1804

In § 2 wurde die Frage behandelt, welche Funktion die vier Modifikationen des Grund-Folge-Zusammenhangs in der genetischen Struktur der Vorträge 3-27 haben.

Um nun auch noch die "Deduktion" des Vortrags 28 in die Bezüge der schematischen Gesamtstruktur hereinnehmen zu können, ist noch die Frage zu behandeln, wie die vierfache Optik der Modifikationen mit den vier Standpunkten oder Grundprinzipien der "innere[n] absolute[n] Mannigfaltigkeit und Abgetrenntheit" (312) übereinkommt: 202)

1. Das Prinzip der Sinnlichkeit

⌋ Dieses Prinzip wurzelt im "stehenden Objekte, und zwar dem absolut wandelbaren" (312), d. h. es stützt sich allein auf faktische Bestimmtheit, die zusammen mit den Fakten wechselt und sich ändert. Der Standpunkt verabsolutiert also die Bestimmtheit in der Funktion, wie sie in der Modifikation $\diamond$ gegeben ist.

2. Das Prinzip der Legalität

⌘ Dies Prinzip wurzelt "im stehenden Subjekte" (312). Sein Effekt ist ein "sociales [...] Bewußtseyn" (203). "In Absicht der aus dieser Ansicht [= des Prinzips] hervorgehenden Wissenschaften gehört hierher nicht bloß die Rechtslehre, als aufstellend die iuridischen Verhältnisse der Menschen, sondern auch die gewöhnliche Sittenlehre [...], daß lediglich um des Gesetzes willen gehandelt werde" (204). Aus diesen, von Fichte an anderer Stelle gemachten Bemerkungen zu diesem Standpunkt, geht hervor, daß in diesem Prinzip ein bestimmter, gesetzmäßiger Bezug von bestimmten idealen Setzungen (was sein soll) auf konkret bestimmte Fakten (was durch die Existenz von vernünftigen Wesen in einer faktischen Welt ist) vorausgesetzt ist. Diese Relation auf zweiseitige Bestimmtheit entspricht der Modifikation ⌘ ; deren Bestimmtheit ist also auf diesem Standpunkt absolut gesetzt.

3. Der Standpunkt der Moralität

⌘ Dieser Standpunkt hat zusammen mit dem der "Religion" seinen Ursprung im Bereich des "übersinnlichen Bewußtseyns" (205) (während das Prinzip der "Sinnlichkeit" und der "Legalität" dem Bereich des "sinnlichen" Bewußtseins zugehören). Es ist der Standpunkt "eines rein aus dem stehenden Ich des Bewußtseins hervorgehenden Handelns, fortgehend durch die unendliche Zeit" (312). Es liegt hier also zugrunde das Bild eines unendlichen Aktes, der aus einem ideal Bestimmten hervorgeht; durch seine end-lose Fortdauer erhält sein Resultat auch nie end-gültige Bestimmtheit, seine Bestimmung ist vielmehr in einem unendlichen Werden begriffen. Damit ist deutlich, daß im Hintergrund dieses Standpunktes das Bild der Modifikation ⌘ als des absolut gesetzten Prinzips steht.

4. Der Standpunkt der Religion

| Dieser Standpunkt gründet sich auf das "Stehen im absoluten Bilden und Leben" (312), das nun als absolutes Leben von keiner subjektiven und keiner objektiven Bestimmtheit, sondern allein von seiner Absolutheit abhängig ist; für diesen Standpunkt ist alles ideal und alles faktisch Bestimmte durch diese absolute genetische Lebendigkeit erst geschaffen, da es absolut ist, ist sowohl sein Schaffen des Idealen wie des Faktischen unendlich, so daß also beide Bereiche in aller Zeit noch im Erschaffen, ihre Bestimmtheit noch nicht geschlossen ist. Dieser Standpunkt kann in seinem Quale nicht objektiviert, also nicht von außen eingesehen, sondern nur er-lebt werden (206). Es ist

ersichtlich, daß dieser Standpunkt sein Prinzip aus der reinen Lebendigkeit der aktualen Genesis herleitet; das reine Bild dieser schöpferischen Lebendigkeit wiederum ist aber in der Modifikation | begrifflich niedergelegt.

5. Der Standpunkt der "Wissenschaftslehre"

Von den aufgestellten vier Standpunkten ist als rein numerisch 5. Standpunkt noch derjenige der Wissenschaftslehre zu unterscheiden. Dabei ist jedoch zu bedenken, daß er keineswegs in derselben Weise neben diesen vier steht, wie diese vier nebeneinander bestehen. Er hat isoliert von diesen vier Standpunkten überhaupt keinerlei Existenz, sondern entsteht überhaupt erst dadurch und lebt nur darin, daß er die genetischen Bezüge, die zwischen diesen vier Standpunkten des Bewußtseins herrschen, erkennbar und sichtbar macht. Er ist nichts anderes als das Bewußtmachen dieser Grundprinzipien des Erkennens "in ihrer Ordnung und in ihrem Verhältnisse zueinander"²⁰⁷). Er gibt Rechenschaft über die Genesis der Bewußtheit von diesen Prinzipien des Denkens und über den Einheitsgrund dieser Genesis.

Das Prinzip der "Wissenschaftslehre" selbst ist damit nicht isoliert neben den Momenten ihres Inhalts objektivierbar, vielmehr ist es eben die lebendige, begreifende Einsicht in den Gesamtzusammenhang dieser inhaltlichen Momente. Und wird es objektiviert, so zerfällt es eben in die faktisch feststellbare, endliche Vielfalt dieser inhaltlichen Momente. Darum kann nicht ein einzelnes der unterscheidbaren Momente der W.-L. das Prinzip der W.-L. "objektiv" repräsentieren; die objektive, faktisch feststellbare und auf dem Papier fixierbare Repräsentanz des Prinzips der W.-L. liegt vielmehr allein in der Totalität ihrer konstitutiven Momente²⁰⁸).

Nachdem nun auch der Bezug jener in der "Deduktion" von Vortrag 28 mitgeteilten Grundstandpunkte zu den in den Vorträgen 3-27 herausanalysierten Standpunkten geklärt ist, läßt sich der schematische Gesamtbezug durch die folgenden tabellarischen und graphischen Darstellungen zusammenfassen,

I. Prinzip der Sinnlichkeit (= V. 1/2.):

I. 1/2. :  	E_E T	I. 3. : 	E_E O
Antithetik "Wandelbares/ Unwandelbares".	$E_{\sim E}$ O $\sim E_E$ O $\sim E_{\sim E}$ T	Position der "organischen Einheit".	$E_{\sim E}$ T $\sim E_E$ T $\sim E_{\sim E}$ O
I. 4. :  	E_E T	I. 5. : 	E_E O
Position des "Lichts".	$E_{\sim E}$ O $\sim E_E$ T $\sim E_{\sim E}$ T	Position des "Durcheinander".	$E_{\sim E}$ T $\sim E_E$ T $\sim E_{\sim E}$ T

II. Prinzip der Legalität (= V. 3.):

II. 1/2. :  	E_E T	II. 3. :  	E_E O
Antithetik "Licht/ Begriff".	$E_{\sim E}$ T $\sim E_E$ O $\sim E_{\sim E}$ T	Position des "Durch".	$E_{\sim E}$ O $\sim E_E$ O $\sim E_{\sim E}$ T
II. 4. : 	E_E T	II. 5. : 	E_E O
Position des "Ansich".	$E_{\sim E}$ T $\sim E_E$ T $\sim E_{\sim E}$ T	Position des "absoluten Ich".	$E_{\sim E}$ O $\sim E_E$ O $\sim E_{\sim E}$ O

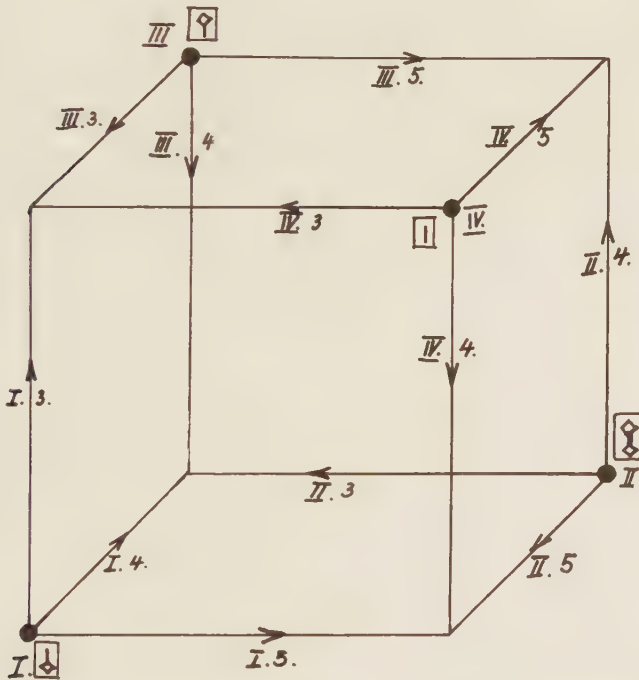
III. Standpunkt der Moralität (= V. 4.):

III. 1/2.:  	E_E O	III. 3.: 	E_E T
Antithetik im "Soll".	$E_{\sim E}$ T $\sim E_E$ O $\sim E_{\sim E}$ O	Position des "Von-sich".	$E_{\sim E}$ T $\sim E_E$ T $\sim E_{\sim E}$ O
III. 4.:  	E_E O	III. 5.:  I	E_E T
Position des reinen "Von".	$E_{\sim E}$ O $\sim E_E$ T $\sim E_{\sim E}$ O	Position "Von des Von".	$E_{\sim E}$ O $\sim E_E$ O $\sim E_{\sim E}$ O

IV. Standpunkt der Religion (= V. 5.): I

IV. 1/2.: II	E_E O	IV. 3.:  	E_E T
Antithetik "Verstand/ Vernunft",	$E_{\sim E}$ O $\sim E_E$ T $\sim E_{\sim E}$ T	Position der "Gewißheit".	$E_{\sim E}$ T $\sim E_E$ O $\sim E_{\sim E}$ O
IV. 4.:  	E_E O	IV. 5.:  	E_E T
Position des "Gesetzes".	$E_{\sim E}$ T $\sim E_E$ O $\sim E_{\sim E}$ T	Position des "Bildes".	$E_{\sim E}$ O $\sim E_E$ T $\sim E_{\sim E}$ O

Die in der Tabelle zusammengefaßten Bezüge der disjunktiven Momente der W. -L. untereinander lassen sich auch sehr anschaulich und übersichtlich in einem dreidimensionalen Bezugsmodell darstellen. Die genetischen Bezüge der tabellarischen Positionen 3-5 entsprechen darin den Kanten eines Würfels, die vier Standpunkte (bzw. die Antithetik 1/2 deren Selbstreflexion) entsprechen den mit I-IV bezeichneten Eckpunkten des Würfels. An dem Modell läßt sich so mit leichter Mühe die ineinander verschränkte Bezogenheit der Teilmomente des Inhalts der W. -L. ablesen.



5. K A P I T E L

Die in Kapitel 4 geleistete Untersuchung der inneren Gesamtstruktur der W.-L. 1804 und die schematische Darstellung dieser Struktur rechnet, von der W.-L. selbst her gesehen, zum thematischen Gegenstandsbereich der "Phänomenologie", d. i. der Lehre von der Erscheinung (vgl. dazu o. S. 185).

Es wurde jedoch (o. S. 185) bereits angedeutet, daß die formale Bestimmung des höchsten Begriffs des Wissens noch einer gesonderten Erörterung bedarf. Die Untersuchung verlagert sich dabei, methodisch gesehen, von der formalen Bestimmung der "Phänomenologie" auf die Untersuchung der begrifflich-formalen Bestimmung der "Wahrheitslehre" in specie.

Daß hier ein besonderes Problem noch vorliegt, wird an dem Phänomen des "Bösen" sichtbar, zu dem Fichte in seinem Gesamtwerk keine eigentlich befriedigende Auskunft erteilt²⁰⁹⁾. Diese Frage selbst gehört zwar nicht zu den Gegenständen der vorliegenden Arbeit, aber sie gibt einen Fingerzeig auf den mit ihr verknüpften Bereich der Begriffe von "Transzendenz" und "Immanenz". Die formale Bestimmung der beiden letzteren Begriffe jedoch hängt unmittelbar von der formalen Bestimmung des höchsten Begriffs des Wissens ab. Dem Inhalt dieses höchsten Begriffes nun gilt in der W.-L. explizit die "Wahrheitslehre".

Die entscheidende Frage dieses 5. Kapitels ist nun: Hat Fichte die auf dem Boden der W.-L. prinzipiell mögliche Bestimmung des inhaltlichen Bereichs der "Wahrheitslehre" erschöpfend getroffen, so daß also keine begrifflichen Disjunktionen über die von Fichte explizit angegebenen in diesem Bereich mehr möglich sind, - oder lassen sich hier noch begriffliche Unterscheidungen nachweisen, die in der W.-L. 1804 nicht aufgestellt sind? Es wird sich zeigen, daß letzteres der Fall ist.

Der Weg zur Erörterung dieser letzten formalen Frage wird dabei über eine Erörterung der Begriffe des Nichts, des Nicht-seins, des Seins, der Existenz und des Begriffes von Gott führen.

I. Das Wissen vom Nichts

Zunächst ist festzustellen, daß der Terminus "Nichts" im Text der W.-L. 1804 nirgendwo systematischer Gegenstand der Fichte'schen Untersuchungen ist. Das Wort "Nichts" taucht allerdings des öfteren innerhalb systematischer Argumentationen auf. Doch ist dabei zu bemerken, daß das Wort in den gedruckten Tex-

ten prinzipiell nur in Großschreibung vorkommt, wobei es aber überwiegend die Bedeutung des heute klein geschriebenen "nichts" hat. Zumeist hat der Gebrauch dieses Wortes auch nur die Bedeutung rhetorischer Bekräftigung. Jedoch wird es gelegentlich auch in explizit substantivischer Bedeutung "das Nichts" verwandt. In Vortrag 9 wird sogar erklärt, die Existenz der Körper sei das "als Nichts dargestellte Nichts" (168); aber auch diese Stelle hat im Gesamtzusammenhang lediglich den Charakter einer erklärenden "Nebenbemerkung". Es läßt sich jedenfalls generell sagen, daß das Bewußtseinsphänomen "Nichts" nirgendwo in d e m Sinne systematisch aktuell ist, wie es hier als "Wissen vom Nichts" anschließend thematisch expliziert wird.

Soll nun dieses "Wissen vom Nichts" näher erörtert werden, so ist von vornherein klar zu beachten: Über das "Nichts" selbst, unabhängig und außerhalb von "Wissen", läßt sich durchaus nicht reden. Jede Erörterung, die das versucht, ist bereits am Ende, noch ehe sie begonnen hat. Und zwar keineswegs etwa nur wegen des transzendentalen Argumentes, daß man über das, was "außerhalb" des Wissens liegt, keine Aussage zu machen vermag, - sondern bereits aus dem von dieser Reflexion unabhängigen Grund: daß sich über rein "nichts" auch weiter nichts aussagen läßt; denn wo weiter kein Inhalt vorhanden ist, wird jede Aussage inadäquat, die so tut, als beziehe sie sich auf einen Inhalt und gebe einen Inhalt wieder. Das Wort "Nichts" ist natürlich selbst "etwas" (nämlich zumindest "Wort"); jedoch ist das Wort nicht selbst schon das gemeinte Bewußtseinsphänomen, sondern nur das Mittel zu dessen Bezeichnung. Was hier zu untersuchen steht, ist aber nicht das Wort, sondern das gemeinte Bewußtseinsphänomen.

Dieses Bewußtseinsphänomen ist, exakt gefaßt, ein bestimmtes Wissen ("Wissen-vom-Nichts"). Und allein aus dieser Sachlage, daß hier ein Wissen vorliegt, resultiert der Umstand, daß überhaupt eine Betrachtung samt Aussage über das Resultat dieser Betrachtung möglich ist. Denn als bestimmtes Wissen kann das "Wissen-vom-Nichts" ebensogut zum Gegenstand einer Reflexion auf seine Bestimmtheit gemacht werden wie jedes andere beliebige bestimmte Wissen auch. Es ist beispielsweise ohne weiteres klar, daß das "Wissen von Nichts" unmittelbar etwas anderes ist, als das "Wissen von Metallen". Auch dieser Unterschied geht jedoch keineswegs aus dem Nichts selber hervor; den wo überhaupt nichts ist, ist auch kein Unterschied feststellbar; das Nichts selber hat keinerlei Konsequenzen: es ist ja gar nichts da, was eine Konsequenz haben könnte. Aber das Wissen-vom-Nichts hat sehr wohl einige spezifische Konsequenzen: aus ihm geht z. B. eben die Feststellung hervor, daß sich über das Nichts an sich absolut keine Aussage machen läßt.

Für dieses spezifische Bewußtseinsfaktum des "Wissens-vom-Nichts" lassen sich nun zwei generelle Probleme erörtern:

- a) Wie kommt dieses bestimmte Wissen zustande?
- b) Welche Konsequenzen ergeben sich aus diesem bestimmten Wissen im Blick auf andere Momente des transzendentalen Wissens?

a) Die genetischen Bedingungen des "Wissens-vom-Nichts"

Eine phänomenale Analyse dieses Bewußtseinsfaktums erbringt 3 konstitutive Momente:

1. Es ist seinem Wesen nach Wissen.
2. Es ist jedoch nicht "Wissen schlechthin" (reines Wissen), sondern "Wissen von ...". Also bestimmtes Wissen, das eine Mannigfaltigkeit von anderem bestimmtem Wissen - nicht wie das reine Wissen unter sich (in Abhängigkeit von sich), sondern - neben sich hat. Es ist Faktum unter anderen Fakten des Bewußtseins, das sich dank seiner faktischen Gestalt von den anderen faktischen Gestalten im Bewußtsein unterscheiden läßt.
3. Und zwar ist es durch seine inhaltliche Bestimmtheit spezifisch von anderen möglichen Bestimmtheiten des Wissens differenziert. Durch seine inhaltliche Bestimmtheit, Wissen von "nichts" zu sein, unterscheidet es sich von allem übrigen Wissen, das in anderer Weise inhaltlich bestimmt ist.

Die ersten beiden Momente nun der Aktualität (als "wissen") und der objektiven Faktizität ließen sich, für sich isoliert genommen, ohne weiteres durch die "Phänomenologie" der W. -L. erklären. Jedoch das dritte Moment, das der spezifischen inhaltlichen Bestimmtheit, widersteht einer solchen Erklärung. Der Versuch dazu macht dies deutlich:

Unumstößlich sicher ist auf jeden Fall: Aus dem Nichts selber kann die inhaltliche Bestimmtheit dieses Wissens nicht stammen. Das Nichts wäre dann der genetische Grund dieser Bestimmtheit und damit durchaus nicht "nichts". Das Nichts selbst, streng gedacht, kann also unmöglich Ursache für das Vorhandensein dieser Bestimmtheit sein.

Nun ist aber alles faktische Wissen für die W. -L. Nachkonstruktion, Bild eines Ursprünglichen; das Wissen-vom-Nichts ist aber ein faktisches Wissen. Es müßte demnach als Bild des ursprünglichen Nichts entstanden sein. Das aber ist nicht möglich; Nichts bleibt auch im Bild unverändert nichts; denn nichts läßt sich nicht abbilden. Das wahre Bild des Nichts wäre also das Nichtvorhandensein dieses Wissens; man wußte schlechterdings nicht von

"nichts", d.h. es gäbe kein "Wissen-vom-Nichts" im Bewußtsein. Die andere gedankliche Möglichkeit wäre, daß zwar in einer solchen Abbildung Wissen zustande kommt, aber da nichts vorhanden ist, was dieses Wissen inhaltlich bestimmt (das Nichts ist ja nicht Genesis), so wäre eben nur rein formales Wissen da, und sofern dies reflektiert wird, ergäbe sich daraus bestimmtes Wissen von rein formalem Wissen, - aber noch lange nicht "Wissen von Nichts". Mit anderen Worten: es wäre nur reines Wissen (bzw. Bewußtheit von reinem Wissen) da. Jedoch ist "wissen" ein lebendiger actus und nicht nichts; im Gegenteil, gerade im Wissen-vom-Nichts scheidet sich unmittelbar sichtbar das Wissen selbst vom Nichts ab, als nicht nichts. Die genetische Ableitung führt also in beiden Fällen durchaus nicht einsichtig auf ein Wissen-vom-Nichts, sondern durchaus auf andere Resultate.

Mit beiden Versuchen hat sich auch die Erklärungsmöglichkeit im Rahmen der bloßen "Phänomenologie" der W.-L. erschöpft. Und auf Grund dieses Tatbestandes der phänomenalen Unerklärbarkeit des Wissens-vom-Nichts entfällt auch die Erklärungsmöglichkeit, dies Wissen könne durch Erfahrung erworben werden. Auch setzt alle Erfahrung stets Erfahrbares voraus; insofern Erfahrbares aber stets "etwas" ist und nicht nichts, könnte das erfahrene "nichts" prinzipiell in gar keinem Gegensatz zu dem stehen, was man mit "etwas" bezeichnet, es wäre dann im Grunde genau so "etwas" wie alles übrige Erfahrene; es ließe sich somit überhaupt nur eine relative, nie aber eine prinzipielle Differenz zwischen "nichts" und Faktizität erfahren.

Überdies ist es logisch auch nicht möglich anzunehmen, man könne erfahren, daß man nicht erfährt (falls man versuchen wollte, auf diesem Umweg über das Nicht-erfahren eine Erfahrung von Nichts zu setzen). Ein Nicht-erfahren kann nur gedanklich konstruiert, nie aber aktualiter erfahren werden. Die einzige Möglichkeit, daß die Erfahrung zwar nicht "anderes" erfährt und doch aktuelle Erfahrung ist, besteht in der Annahme, daß die Erfahrung hier sich selber wahrnimmt. Dann erfährt sie in der Tat nicht etwas, was von ihr selber unterscheidbar wäre; trotzdem aber erfährt sie ein bestimmtes, positiv vorhandenes Quale, nämlich "sich", ihren eigenen Akt, - weit entfernt jedoch, daß sie "nichts" im strengen Sinne wahrnehmen würde. Und wäre überhaupt nicht "erfahren", dann würde auch nicht erfahren, daß nicht erfahren wird, - geschweige denn, daß von Nichts Erfahrung gemacht wird.

Das Wissen-vom-Nichts läßt sich also prinzipiell weder so noch mit Hilfe der Bild-Theorie der W.-L. erklären. Was sollte im Wissen-vom-Nichts auch abgebildet sein? Wäre es das Nichts, so wäre überhaupt kein bestimmtes Wissen vorhanden; wäre es nicht das Nichts, so läge in strengem Sinne auch nicht

Wissen-vom-Nichts, sondern Wissen von irgendetwas anderem vor, und die Frage wäre überhaupt am falschen Phänomen erörtert.

Es bleibt somit nur noch eine Möglichkeit zur Erklärung des Wissens-vom-Nichts übrig: Reine, unmittelbare Konstruktion (also nicht Nachkonstruktion!) für diese Bewußtheit anzusetzen.

Für diese Möglichkeit ist aber im Rahmen der Fichte'schen Fassung der W. -L. von 1804 kein Platz. So wie Fichte dort die Bezüge zwischen Wahrheitslehre und Phänomenologie fixiert, käme als Erzeugungsgrund einer absolut ursprünglichen Konstruktion nur das "reine innere Sein" in Frage. Dieses Sein ist aber nach Vortrag 15 völlig in sich geschlossen, kann also nur sich selbst abbilden, wenn es bildet. In all seinem Erzeugen ist es aber absolut wesenhaftes Sein, so daß es sich nur relativ als nicht-faktisches Sein, jedoch nie als absolutes Nichtsein abbilden kann. Aus dem Wissen-vom-Nichts folgt jedoch nicht nur, daß das Nichts nicht als Faktum, sondern auch daß es nicht als Akt, also auch nicht als "esse in mero actu" (206) gedacht werden kann. Das reine esse ist zwar als solches nicht zu objektivieren; doch dies ist nicht gleichbedeutend, daß es begrifflich mit dem streng gedachten Nichts zu identifizieren sei.

Auch noch aus einem anderen Grund entfällt das "innere Sein" des Absoluten der W. -L. als möglicher Erzeugungsgrund der originären Genesis eines "Wissen-vom-Nichts". Da in diesem Wissen ja gerade gewußt wird, daß das Nichts kein Teil dieses Seins sein kann (dies Sein ist höchster genetischer Akt, der nicht nicht sein kann; das Nichts aber ist absolut nicht Akt), so kann es gar nicht in diesem Sein liegen. Wenn aber das "innere Sein" 1. nicht aus sich heraus kann, wenn es 2. nur immer sich abbildet bzw. ursprünglich bildet, und wenn 3. das Nichts nicht in diesem Sein ist: wie sollte das "innere, absolute Sein" dann überhaupt das Nichts abbilden oder ursprünglich bilden können? Das ist unter den gegebenen Voraussetzungen der absoluten Immanenz des "inneren Seins" schlechthin unmöglich.

Zusammenfassend läßt sich also sagen: 1.) Das Wissen-vom-Nichts ist weder sekundäres Nachbild eines ursprünglich Gesehenen (= Erfahrenen), noch ist es Setzung bzw. Konstruktion aus dem absoluten "inneren Sein" der W. -L. in seiner formalen Bestimmung von 1804; es gibt somit kein Wissensdatum innerhalb der W. -L. 1804, durch das sich die Herkunft des Wissens-vom-Nichts unter Ansatz der strengen Evidenzbedingungen der W. -L. selbst erklären ließe. 2.) Steht jedoch fest, daß die Bestimmtheit dieses Wissens sich einer ursprünglichen Konstruktion verdanken muß; denn immer wenn dies Wissen ins Bewußtsein tritt, so wird ja diese seine spezifische Bestimmtheit immer aufs neue für das Bewußtsein erzeugt.

Unter diesen Umständen bleibt zur genetischen Erklärung nur noch die eine Möglichkeit übrig: Daß nämlich das Wissen-vom-Nichts durch ein Anderes als das in der W. -L. beschriebene absolute Konstruieren unmittelbar in jenem Bereich der objektiven Bewußtseinsfakten erzeugt wird, in dem die W. -L. 1804 überhaupt keine unmittelbare Konstruktion kennt, die nicht aus dem absolut inneren Sein ableitbar wäre.

b) Die Konsequenzen des "Wissens-vom-Nichts" für seine Stellung innerhalb

der übrigen Phänomene des transzendentalen Wissens

Aus den angestellten Überlegungen geht hervor, daß das Wissen-vom-Nichts kein reflexives Wissen im Sinne der W. -L. sein kann. Sofern die W. -L. die Totalität alles prinzipiell möglichen reflexiven Wissens darstellt, bedeutet das: Das Wissen vom Nichts ist überhaupt kein reflexives Wissen.

Ferner ist es jedoch auch kein Wissen, das durch Erfahrung zustande kommen kann. Es ist also desgleichen nicht "gewöhnliches Wissen" im Sinne der W. -L. (Das hat nebenbei zur Konsequenz, daß sein Zweck nicht darin besteht, Bedingungsgrund zur Erzeugung des absoluten Wissens zu sein, wie das für das gewöhnliche Wissen gilt. Vgl. W. -L. 1804 S. 290.)

Da also das Wissen-vom-Nichts dergestalt weder durch Erfahrung noch durch Reflexion zustandekommt, ergibt sich weiterhin: Es können weder Erfahrungsbedingungen, noch können Reflexionsbedingungen angegeben werden, aus denen sich dieses Wissen notwendig (genetisch) ergeben müßte. Es gibt also schlechthin keine Möglichkeit, die genetischen Bedingungen einer Nachkonstruktion der ursprünglichen Erzeugung dieses Wissens anzugeben. Das heißt: es ist nicht möglich, ein gedankliches Bild zu konstruieren, das die Genesis des Wissens-vom-Nichts bildlich nachzeichnet. Es unterscheidet sich so fundamental von sämtlichen integrierenden Fakten der W. -L., für die ausnahmslos entweder Fremdbegründung oder Selbstbegründung angebbar war. Das Faktum des Wissens-vom-Nichts ist weder durch ein anderes Faktum des Wissens, noch durch seine eigene Faktizität einsichtig nachkontrollierbar und nachvollziehbar genetisch zu erklären.

Kurz formuliert liegt im "Wissen-vom-Nichts" ein faktisches Wissen vor, das

1. nicht mitteilbar ist,
2. nicht konstruierbar ist.

Diese beiden Feststellungen sind insbesondere auf den Bereich der Sprache (im

umfassendsten Sinne) und den Bereich des Denkens anzuwenden:

Für den Bereich der Sprache (d. i. der Mitteilung schlechthin) bedeuten die beiden Merkmale: In diesem Bewußtseinsphänomen "Wissen-vom-Nichts" handelt es sich um ein nichtsprachliches Wissen, das weder in der Sprache qua Sprache gefunden, noch in seiner eigentlichen inhaltlichen Bestimmtheit in die Sprache gebracht werden kann. Dabei ist es belanglos, ob unter "Sprache" die Umgangssprache oder eine Kunstsprache, formalisierte, oder nichtformalisierte, Zeichen- oder Lautsprache verstanden wird. Dies Wissen ist schlechthin durch kein irgendwie geartetes Kommunikationsmittel mitzuteilen.

Es ist zwar möglich, daß die Sprache ihm ein Wort (ein "Zeichen") zuordnet. Das ist weder unmöglich noch ungewöhnlich, denn es ist ja faktisch vorhandenes Wissen. Eine solche Zuordnung besagt aber noch keineswegs, daß in dem beigeordneten Wort auch die spezifische Qualität des bezeichneten Wissens unmittelbar anwesend ist. Daß das auch sonst im allgemeinen in der Sprache nicht der Fall ist, mag ein etwas drastisches Beispiel dartun: Wäre etwa die Qualität einer Hitze von $6\ 000^{\circ}\text{C}$ in diesem Ausdruck " $6\ 000^{\circ}\text{C}$ " unmittelbar enthalten, so dürfte sich kaum jemand finden, der diesen Ausdruck über die Lippen brächte.

Alle sprachliche Verständigung über das hier thematische Bewußtseinsphänomen "Wissen-vom-Nichts" ist also nur möglich unter einer bestimmten Voraussetzung: Daß nämlich ein solches "Wissen-vom-Nichts" beim Gesprächspartner bereits vor aller Verständigung unmittelbar gegeben ist. Allein und ausschließlich unter dieser Voraussetzung ist eine Verständigungsmöglichkeit über das, was hier mit dem Ausdruck "Wissen-vom-Nichts" gemeint ist, überhaupt nur denkbar.

Damit erhebt sich natürlich die Frage, wie man denn unter diesen Umständen überhaupt sicher sein kann, daß im Gespräch das Wort "Nichts" demselben und nicht zwei verschiedenen Bewußtseinsphänomenen zugeordnet ist?

Für eine solche Zuordnung lassen sich nun durchaus Regeln angeben, die allerdings sämtlich durch völlige Negation anderer Bewußtseinsfakten bestimmt sind. Durch eine solche angewandte Negation aller anderen Fakten wird das Wissen-vom-Nichts jedoch keineswegs konstruiert, sondern quasi nur eingekreist: Es entsteht nicht durch Abstraktion von allen anderen Bewußtseinsfakten, sondern es bleibt nur übrig. (Auf diesen Punkt wird die folgende Untersuchung über den Begriff des Nichtseins noch besonders eingehen.) Hier ist vor allem festzustellen, daß die negative Abgrenzung des inhaltlichen Moments im "Wissen-vom-Nichts", sämtlichen anderen inhaltlichen und formalen Wissens-

momenten gegenüber, die einzig mitteilbare Charakteristik dieses inhaltlichen Moments ausmacht. Da nun auch "Mitteilbarkeit" ein qualitativ von "Nichts" unterschiedenes Moment im Wissen darstellt, so gehört es absolut zur Charakteristik der Bestimmtheit im "Wissen-vom-Nichts", daß sie nicht mitteilbar ist. Man kann auch sagen: Das "Wissen-vom-Nichts" zeigt sich quasi als Element eines Kalküls, zu dessen Axiomen das Axiom der Nicht-mittelbarkeit seiner Elemente gehört, sowie das Axiom, daß diese Elemente dennoch im Wissen (bzw. im Axiomensystem) existent sind. Es ist klar, daß in dem Augenblick, da hier von den Elementen dennoch Mitteilbarkeit angenommen würde, eben überhaupt nicht mehr von diesem Kalkül, sondern etwas anderem gesprochen würde.

Die Voraussetzung der Nicht-Mittelbarkeit des Wissens-vom-Nichts ist also durchaus nicht eine äußere Bestimmung dieses Wissens, über die man diskutieren könnte. Ihr gegenüber ist vielmehr nur die eine Alternative möglich: a) sie wird (und sei es nur hypothetisch) konzediert, - dann kann über das hier Gemeinte gesprochen werden; b) oder sie wird nicht konzediert, dann wird a limine nicht über das formaliter gesprochen, was hier als "Wissen-vom-Nichts" in Frage steht, sondern über irgend sonst etwas. Daß es möglich sei, ein nicht-mittelbares Element des Bewußtseins zu setzen, kann schlecht bestritten werden. Geschieht eine solche Setzung formaliter (wie hier der Fall), so läßt sich legitim nur darüber streiten, ob ein solches formaliter angesetztes Phänomen auch realiter innerhalb des Bewußtseins existiert. Es ist die Behauptung der vorliegenden Arbeit, daß im Wissen-vom-Nichts ein solches Phänomen realiter existent ist. Mehr als die Behauptung ist aber durch seine Bestimmung als nicht-mittelbar sprachlich im Blick auf seine reale Existenz nicht möglich. Das bedeutet: Es ist schon von den Voraussetzungen her müßig, einen formulierbaren Beweis für die reale Existenz eines solchen Phänomens zu erwarten; die Existenz des "Wissens-vom-Nichts" in seiner hier relevanten Bestimmtheit ist a limine nicht beweisbar.

Für die Konsequenzen im Blick auf den Bereich des Denkens kommt vor allem das Merkmal der "Nicht-Konstruierbarkeit" in Betracht. Dies Merkmal heißt nicht nur, es lassen sich keine mittelbaren Bedingungen angeben, aus denen das Wissen-vom-Nichts genetisch ableitbar ist, - wie dies beispielsweise für das Wissen vom "Ich" möglich ist -, das bedeutet scharf formuliert sogar: daß das Wissen-vom-Nichts, sofern "denken" als gedankliches "konstruieren" genommen wird, überhaupt nicht gedacht werden kann. Man müßte insofern von einem Bewußtseinsphänomen sprechen, das gewußt wird und doch nicht denkbar ist.

Dem entspricht durchaus auch die paradoxe Situation, in der sich das Denken findet, wenn es versucht, das Nichts zu denken: Indem es das Nichts denkt, weiß es unmittelbar, daß es nicht "nichts", sondern "etwas" denkt (nämlich die spezifische inhaltliche Bestimmtheit eines Bewußtseinsfaktums, als das sich ja der Gedanke des Nichts zeigt). Es denkt also gar nicht, was es denken will, - und doch weiß es, daß es nicht das denkt (das reine "nichts"), was es denken will. Würde das Denken nämlich überhaupt nicht vom Nichts, so könnte es auch nicht wissen, daß zwischen "etwas" denken und "Nichts" denken ein Unterschied besteht. Es könnte somit nie erfahren, daß es nicht nichts denkt, denn der Vergleichspunkt "nichts" existierte für das Denken dann überhaupt nicht. Es würde zwar erfahren, daß es "etwas" denkt, aber damit hätte es sein Bewenden. Und das würde dem Denken für sein Geschäft auch völlig genügen; denn es ist gar nicht einzusehen, weshalb neben der Möglichkeit, "etwas" zu erfahren und zu denken, noch ein Wissen von "Nichts" notwendig sein sollte; ein Wissen von relativem Nicht-sein würde für Immanenzbelange durchaus genügen.

An dieser Stelle wird nun auch ein besonderer Aspekt des "Wissens-vom-Nichts" sichtbar: Seine Überflüssigkeit für bloße Immanenzbelange, seine praktische Sinnlosigkeit. Denn läßt man transzendent-metaphysische Interpretationsmöglichkeiten außer acht, so ist völlig unbegreiflich, was das Vorhandensein eines solchen Wissens eigentlich soll: Es ist in jeder praktischen Hinsicht unbrauchbar und nutzlos, denn mit nichts läßt sich nichts anfangen, - und doch ist es vorhanden. Auf diesen Aspekt seiner scheinbaren Nutzlosigkeit wird weiter unten (S. 249) noch zurückzukommen sein.

Zusammenfassend ist somit zu sagen: Es gibt nur eine einzige Informationsquelle über das "Wissen-vom-Nichts", die zudem nicht objektivierbar ist: nämlich das unmittelbare Vorhandensein des Wissens-vom-Nichts selbst innerhalb des Wissens überhaupt. Ein solches Vorhandensein kann nur wahrgenommen, aber nicht mittelbar erzeugt werden.

II. Der Begriff des "Nichtseins"

Wie erwähnt (o. S. 232) läßt sich das Vorhandensein des "Wissens-vom-Nichts" sprachlich nur mit Hilfe von Negation umschreiben und auf diese Weise innerhalb der übrigen Bewußtseinsfakten quasi "einkreisen". Im Blick auf das Bewußtseinsmoment "Sein" kann es also sprachlich nur als "Nicht-sein" beschrieben werden. Aber die Konstruktion eines solchen formalen Begriffs "Nicht-sein" ist etwas totaliter anderes als das "Wissen-vom-Nichts", welch letzteres durchaus

nicht formaliter konstruierbar ist.

Die Alltagssprache scheidet gewöhnlich kaum zwischen den Worten "Nichtsein" und "nichts". Wenn jemand beobachtet und sagt, er sehe noch nichts, so meint er damit ja nicht, daß er "das Nichts" sehe, sondern daß etwas Erwartetes in seinem Blickfeld noch nicht ist.

In dem vorliegenden systematischen Zusammenhang muß jedoch klar zwischen den Begriffen (und damit verbunden den Worten) Nichts und Nichtsein unterschieden werden. Was bedeutet also "Nichtsein" hier exakt?

"Nicht-sein" ist ein synthetischer Begriff; als solcher ist er inhaltlich begriffliche Negation des Bewußtseinsmoments "Sein" (wobei es für diese Formalbestimmung keine Rolle spielt, was unter "Sein" des weiteren überhaupt verstanden wird).

Vergleicht man diese begriffliche Bestimmtheit (als einer bestimmten Negation) mit der im "Wissen-vom-Nichts" vorliegenden inhaltlichen Bestimmtheit, so ist die Differenz ohne weiteres sichtbar: "Nichts" ist weder actus noch sonst etwas, also auch nicht begrifflicher Negationsakt oder Relationspunkt. "Nichtsein" dagegen ist Begriff einer bestimmten Relation, nämlich eines negativen Bezugs auf "Sein", wobei dieser negative Bezug (sofern er als "objektiv" behauptet wird) im Begriff durch Negation des Begriffs von "Sein" abgebildet, nachkonstruiert wird. Der Begriff des "Nichtseins" ist also ein Relationsbegriff, dessen Genesis im Gegensatz zum Begriff des "Nichts" mit den immanenten Mitteln des Bewußtseins sehr wohl durchschaubar und herstellbar ist.

Der Begriff "Nichtsein" drückt somit in seinem Inhalt nichts weiter aus, als ein auf "Sein" bezogenes, im übrigen aber rein formales, negatives Verhältnis. Er sagt lediglich formal "nicht das Negierte", wobei hier "Sein" als Inhalt des Negierten gesetzt ist. Etwas anderes folgt inhaltlich aus diesem Begriff durchaus nicht. Dabei kommt es auch immer noch darauf an, wie der Begriff "Sein" überhaupt gedacht wird: Faßt man "Sein" bloß als "Seiendes", so besagt "Nichtsein" nur "Nicht-seiendes" und nichts weiter, - faßt man "Sein" als "Existenz", so heißt "Nichtsein" eben "Nichtexistenz", - desgleichen würde es im Blick auf "Sein" als "absolutes Sein" formal "nicht absolutes Sein" bedeuten; aber in alle dem geht nie mehr als dieser negative Bezug inhaltlich aus dem Begriff hervor.

Man kann auch so sagen: "Nichtsein" bezeichnet einfach die formale Klasse all der Begriffe des Bewußtseins, die ihrer Bestimmung nach inhaltlich nicht

Begriffe des "Seins" sind, wobei der inhaltliche Umfang dieser Klasse völlig von dem inhaltlichen Umfang des Begriffs "Sein" abhängig ist. Der Umfang dieser Klasse "Nichtsein" ist quasi eine Funktion des Begriffsumfangs von "Sein".

Der Begriff des "Nichts" wird unter diesen Umständen durch seine aus ihm selbst hervorgehende Abgrenzung gegenüber allem, wie auch immer gefaßten, "Sein" automatisch zu einem begrifflichen Element der Begriffsklasse "Nichtsein" (wobei zu beachten ist; nicht etwa das Nichts ist ein solches Element, sondern nur der Begriff vom Nichts, das Wissen-vom-Nichts). Jedoch läßt sich aus dieser Einordnung durchaus nicht ableiten, daß er das einzige Element dieser Begriffsklasse wäre. Insofern "Sein" beispielsweise nur zur Kennzeichnung für das Leben des Kontingenten, nicht aber für das Leben des Absoluten gebraucht wird, ist also auch das Leben des Absoluten "Nichtsein", - weit entfernt jedoch, daß es damit mit dem Nichts identisch wäre. Oder insofern "Sein" vorstellbare Realität bedeutet, so gehört auch der Begriff eines vier-eckigen Kreises unter den Begriff des Nichtseins. Lediglich unter der formalen Festsetzung, daß "Sein" begrifflich all das umfaßt, was nicht "Nichts" ist, kann der Begriff des "Nichts" als einziges Element der Klasse "Nichtsein" gesetzt werden, - aber auch dann ist er immer noch nicht dem Begriff nach formaliter die Klasse selbst.

An dieser Stelle wird nun auch deutlich, daß das "Null" von Vortrag 10 der W.-L. 1804 (S.163; vgl. auch o.S. 69) ein bestimmtes Nichtsein, nämlich absolutes Nichtsein von Begriff (163), ausdrückte, nicht aber systematisch das "Wissen-vom-Nichts".

III. Der Begriff des "Seins"

Bis jetzt wurde die Differenz zwischen dem Begriff des "Nichts" und dem Begriff des "Nichtseins" erörtert. Dabei ergab sich, daß die Bestimmtheit des ersteren inhaltlich völlig unabhängig von jeder anderen besonderen inhaltlichen Bestimmtheit im Wissen ist, daß dagegen die inhaltliche Bestimmtheit des Begriffes "Nichtsein" in einseitiger Abhängigkeit von der besonderen Bestimmtheit des Begriffes "Sein" innerhalb des Bewußtseins steht.

Um nun festlegen zu können, was die W.-L. 1804 unter "Nichtsein" versteht, ist es erforderlich klarzulegen, was die W.-L. 1804 unter "Sein" versteht. Diese Feststellung läßt sich zwar auf kürzeste Weise an Hand der "Ableitung" von Vortrag 28 treffen; um aber zugleich einen Überblick über den Gebrauch des Wortes "Sein" im Gesamttext zu gewinnen, sollen auch die übrigen Vorlesun-

gen zu dieser Untersuchung mit herangezogen werden. Das Ergebnis sieht folgendermaßen aus:

a) Im "Aufstieg" zur "Wahrheitslehre" (Vorträge 1-14) hat der Ausdruck "Sein" grammatikalisch substantivische Bedeutung. Dieses "ganze substantive Sein ist Objektivität" (206). Unter dieser Bedeutung wird das Wort "Sein" bereits in Vortrag 1 verwandt; es bedeutet das (be)stehende Faktum als Faktum. Diesem objektiven Sein wird als sein zugehöriges Disjunktionsglied das "Denken" gegenübergestellt. Weder "Sein" noch "Denken" gelten jedoch in dieser gegensätzlichen Spaltung als das eigentlich Ursprüngliche, das Absolute. Die Begriffsbestimmung des Absoluten wird vielmehr mit Hilfe dieses (von Fichte "historisch", nicht systematisch eingeführten) Gegensatzes durch den Aufstieg zur "Wahrheitslehre" erst gesucht. Eine systematische Bestimmung de iure innerhalb der "Phänomenologie" ist ja erst auf dem Boden der "Wahrheitslehre" möglich (195).

b) In Vortrag 15 wird die Bestimmung des Absoluten gegeben. Und zwar wird es bestimmt als "reines Sein" (205), als "esse in mero actu" (206). In strenger Unterscheidung von dem früheren substantivischen Sein ist es grammatikalisch "nur ein verbales Sein" (206). Es wird darauf in Vortrag 16 auch ausdrücklich vermerkt, daß alles Vorkommen des Wortes "Sein" nur noch in dieser jetzigen Bestimmung als verbales Sein und damit als Name des Absoluten für die ferneren Vorträge (16-28) zu verstehen ist: "Sein, was nur immer verbaliter zu verstehen ist, [ist als Terminus] dem innern, im absoluten Grundsatz [205 f] aufgestellten Sein vorbehalten" (217).

(Daß in der W.-L. dieses "Sein" in Großschreibung steht, ist nur von philologischem, nicht jedoch inhaltlichem Belang. Es wäre vielleicht besser, den Terminus in Kleinschreibung und Anführung mit "sein" wiederzugeben, um eine Verwechslung mit dem obigen "substantiven Sein" (206) zu vermeiden; die vorliegende Arbeit bedient sich dieser graphischen Aushilfe wenigstens gelegentlich zur Verdeutlichung.)

c) Von dem "innern Sein" des Absoluten wird in Vortrag 16 begrifflich ein "äußeres Sein" abgehoben, dem der Terminus "Existenz" beigelegt wird. Fichte sagt dort: Zur Unterscheidung des absoluten Seins von dem bedingten und abhängigen Dasein (vgl. 301) der absoluten Erscheinung werde er bis zur endgültigen systematischen Ableitung "das Wort Existenz vorläufig ausschließend von dem äußern Sein brauchen" (217). Im Gegensatz zum absoluten Sein, das nicht nicht sein kann, liegt hier in der "Existenz" die Seinsform des Soll (vgl. 219, 228) vor, das nur ist, wenn es ist, und absolut nicht ist, wenn es nicht ist.

d) Diese "Existenz" als die Seinsform der absoluten Erscheinung zeigt sich ihrerseits als Einheit der früheren Disjunktion von (objektivem) Sein und Denken. Dabei sind beide derart ineinander verschränkt, daß das objektiv bestehende Sein denkendes Sein ist, das aktual geschehende Denken seiendes Denken ist.

Damit ergibt sich aus der Untersuchung eine Stufung der Seinsmodifikationen innerhalb der W. -L. :

1. Die Seinsweise des Absoluten ist aktuales "sein" (esse in mero actu).
2. Die Seinsweise der absoluten Erscheinung ist "Existenz" (Dasein des Absoluten; 301) und sie ist dabei in ihrem Wesen "wissen" (= "sehen"; 301).
3. Die Existenz ist lebendige Einheit von faktischem Sein ("Objekt") und faktischem Denken ("Subjekt"), so daß Objekt und Subjekt Erscheinungsformen der "Existenz" sind, so wie die Existenz Erscheinungsform des "Absoluten" ist.

Von hier aus läßt sich nun auch bestimmen, was die W. -L. unter "Nichtsein" versteht:

1. Dem absoluten Sein läßt sich kein Nichtsein entgegensetzen. Es selbst kann nicht nicht sein, und außer ihm ist kein anderes, also kann es ihm gegenüber kein Nichtsein geben (302).
2. Dem kontingenten Sein der Existenz läßt sich dagegen formaliter ein Sein entgegensetzen, das nicht die Seinsweise der Existenz hat und somit, sofern "sein" mit "existieren" gleichgesetzt wird, formaliter als "Nichtsein" angesprochen werden muß.

Von der Ebene der "Existenz" aus ergibt sich nun eine doppelte Abgrenzung von "Nichtsein":

a) Wird die Existenz als "Sein" gesetzt, so wird das absolute "innere Sein" damit formal zu einem Begriff des "Nichtseins"; das absolut Reale der "Wahrheitslehre" wird so, wie es in Vortrag 10 geschieht, für den Begriff "=O" (163): der Begriff erkennt, daß er diese an sich "allerhöchste Position" (163) nie durch sein existentielles Quale auszufüllen vermag, und sie ihm so ewig leere, d. h. unerfaßliche Position bleiben muß (163). Dieses "Nichtsein" ist also für die W. -L. in Wahrheit das reine absolute Sein, das mehr ist als die Existenzweise der absoluten Erscheinung.

b) Jedoch ist gegenüber der Seinsweise der "Existenz" auch das geringere "Sein" des isoliert betrachteten faktischen Subjekts oder faktischen Objekts formal "Nichtsein". Hier ist die Differenz zu beachten, die zwischen dem Fichte'schen Begriff von "Existenz" und der Terminologie der modernen Existenz-Philosophien herrscht: "Existenz" ist bei Fichte die Seinsweise der absoluten Erscheinung (= der Erscheinung des Absoluten), keineswegs aber die jeweilige Individualität verschiedener faktischer Subjekte; das Individuum hat nur insofern "Existenz" und "Dasein", als es eins ist mit der absoluten Erscheinung, als die absolut Eine Erscheinung des Absoluten in ihm "da" ist; die Form dieses Daseins ist "absolutes wissen", d.i. absolute Gewißheit der Wahrheit (vgl. 293 die Bedingung der Gewißheit).

3. Wird schließlich "Sein" im Sinne von bestehendem Objekt gebraucht, so tritt ihm gegenüber als "Nichtsein": das Subjekt, die Existenz, das absolute Sein.

Dasselbe gilt, wenn "Sein" für das Bestehen des Subjekts in Anspruch genommen wird; dabei werden die Begriffe Objekt, Existenz (in obiger Bedeutung), absolutes Sein zu Begriffen des "Nichtseins".

IV. Der Begriff der "Existenz"

Nach der Klärung der Frage, in welchem Verhältnis die Seinsmodifikationen der W. -L. zueinander stehen, stellt sich nun die weitere Frage ein, an welchem Punkt dieser Seinsmodifikationen denn die qualitative Substanz liegt, auf der Fichte diese formale Schematik der Seinsmodifikationen begrifflich aufbaut. Die Frage also: Innerhalb welcher dieser Seinsmodifikationen geschieht denn die Erkenntnis jenes Moments, das Fichte als "Sein" bezeichnet?

Fürs erste muß hier gesagt werden, daß nach der W. -L. das Absolute nicht da ist außer in seiner Erscheinung, die Lehre der W. -L. vom absoluten Sein ihren Ausgangspunkt darum durchaus nicht vom absoluten Sein unmittelbar nehmen kann, sondern nur von der Form aus, wie es für sie überhaupt "da ist", also von seiner Erscheinungsform aus.

Die höchste mögliche qualitative Erfahrung von "Sein" ist also nach der W. -L. keineswegs als unmittelbare Erfahrung des konstruktiv bildlich gesetzten Höchsten, des absoluten Seins, möglich, sondern nur als (Sich-)Erfahrung der absoluten Sicherscheinung. Die bewußte, begriffliche Kenntnis des absoluten "Seins" ist also vermittelt durch die allein unmittelbar in und an sich geschehende Selbsterfahrung der Existenz (= des absoluten Wissens). Unmittelbar be-

stimmt erfahren wird also das Seinsquale der Existenz; wofür wiederum Voraussetzung ist, daß es überhaupt zum Dasein des absoluten Wissens kommt.

Mit anderen Worten: Der solcherart nur vermittelte Begriff eines absoluten Seins entläßt aus sich durchaus nicht zugleich das Quale dieses "Seins"; er ist an sich selbst "ein gehaltloser Schattenbegriff"²¹⁰⁾, und auch "der einzig mögliche Zusatz, daß [es] absolut sei von sich, durch sich, in sich, ist selbst nur die an ihm dargestellte Grundform unseres Verstandes, und sagt nichts weiter aus, als unsre Denkweise desselben"²¹¹⁾. Der Begriff des "absoluten Seins" transzendiert also den Begriff der "Existenz" keineswegs qualitativ, sondern setzt nur dem Begriff der absoluten Existenz (also dem Bild ihrer Realität) bildlich einen Grund voraus. Jede qualitative Konsequenz, die aus dem Begriff des absoluten Seins zu ziehen gesucht wird, hat also ihren wahren Grund im Quale der Existenz, d. h. in der Seinsmodifikation der absoluten Erscheinung. Also auch die Bestimmung des Absoluten als eines "esse in mero actu" (206) gründet auf dem in der Sicherfahrung der Existenz sichtbaren Quale der Existenz.

Als zweites ist aber noch weiter zu bedenken, daß der Formalbegriff des "Seins" bereits zu den Voraussetzungen gehört, die eine vollendete Sicherfahrung der Existenz, d. i. ein Dasein des "absoluten Wissens" faktisch erst ermöglichen. Das wird daran schon deutlich, daß die W. -L. 1804 den Formalbegriff des "Seins" schon von der ersten Vorlesung an gebraucht; wäre sein Vorhandensein von der durchgeführten Darstellung des absoluten Wissens abhängig, also durch sie erzeugt, so hätte er frühestens am Ende des 27. Vortrags überhaupt auftauchen können.

Das bedeutet wiederum, daß der Begriff vom "Sein", d. h. die bewußte Kenntnis davon, daß es "Sein" überhaupt gibt, noch nicht einmal die bewußte, qualitative Kenntnis des "absoluten Wissens" in sich trägt; - denn wäre dies der Fall, so wäre man sich dessen ja unmittelbar bewußt, was "absolutes Wissen" ist, und die ganze Arbeit der W. -L. wäre völlig überflüssig; das "absolute Wissen" wäre zugleich mit dem Begriff des "Seins" d. a. Von letzterem kann vom Standpunkt der W. -L. aus nicht im entferntesten die Rede sein.

Der reine Begriff des "Seins" zeigt sich somit als für sich allein unfähig, Auskunft über seinen genetischen Grund und der daraus möglichen qualitativen Fülle zu geben. Er ist gewissermaßen nur das Gefäß, das die mögliche qualitative und essentielle Fülle in sich aufnimmt und mit ihrem Dasein wächst oder schwindet. Der Grund des seienden Quales ist aber nicht sein Sein, sondern seine Genesis.

Insofern zeigt sich also die qualitative Kenntnis über das "Sein" abhängig von einem genetischen Vorgang, nämlich von Erkenntnis und dem, was in der Erkenntnis als deren Substrat erscheint.

Die nicht bloß formale sondern qualitative Bestimmtheit von "Sein" kann also, mathematisch gesprochen, nur als Funktion der im Erkennen geschehenen Genesis dargestellt werden.

Nun ist damit für die W.-L. durchaus kein bodenloser Relativismus gesetzt; ein solcher Relativismus stellt sich nur dann ein, wenn die Voraussetzung absoluter Einheit nicht gemacht bzw. nicht streng durchdacht wird. Die Relation zwischen dem Gedanken des "Seins" und dem Wissen, was durch diesen Gedanken bezeichnet ist, ist nur solange gleitend und lediglich funktional fixierbar, als nicht ihr genetischer Endpunkt, die Sicherscheinung der absoluten Existenz erreicht ist.

Der actus dieser Sicherscheinung ist nun der Ursprung, von dem aus sich der W.-L. alle ihre Bestimmungen, sowohl die der Phänomenologie als auch der Wahrheitslehre ergeben. Und mit den Konsequenzen aus der Bestimmtheit dieser in der W.-L. begrifflich erfaßten Sicherscheinung wird sich nun die anschließende letzte Untersuchung zur W.-L. 1804 zu befassen haben.

V. Die formalen Bestimmungsmöglichkeiten des Begriffes von "Gott" als des höchsten Begriffes des Wissens

Systematisch wird in der W.-L. 1804 nicht nach der Bestimmung des Begriffes "Gott", sondern nach der Bestimmung des "Absoluten" gefragt. Nur vereinzelt wendet Fichte die Resultate seiner Untersuchung auch auf die Auslegung des Begriffes "Gott" an (vgl. bes. 127, 147, 291, 312 f). So heißt es etwa im 5. Vortrag: "die Liebe des Absoluten, oder Gottes, ist [...] " (127), wobei also beide sprachlichen Ausdrücke als Synonyma gelten.

Die entscheidende Frage ist nun: Ist die Bestimmung des "Absoluten", die der W.-L. 1804 die höchste Begriffsbestimmung ist, tatsächlich die höchstmögliche Bestimmung innerhalb des Wissens, - oder ist ein noch höherer Begriff mit den Mitteln und auf dem Boden der W.-L. selbst möglich?

Um über diese Frage befinden zu können, ist es erforderlich, sich zu vergegenwärtigen, welche prinzipiellen, formalen Bestimmungsmöglichkeiten des höchsten Begriffes durch die vollzogene Sicherfahung des Erkennens (= die W.-L.) gegeben sind. Desgleichen ist festzustellen, in welcher konkreten Gestalt Fichte

diese möglichen Bestimmungen in der W.-L. 1804 verwirklicht hat. Und schließlich ist zu untersuchen, ob in den Ausführungen der W.-L. 1804 die prinzipiell der W.-L. verfügbaren Bestimmungsmöglichkeiten wirklich erschöpfend in Ansatz gebracht sind.

1.) Die prinzipiellen Möglichkeiten der W.-L. zur Bestimmung des höchsten Begriffs des Wissens

Wie im vorangegangenen Abschnitt erörtert, ist der Ursprung, von dem aus sich sämtliche Bestimmungen der W.-L. ergeben, nicht eine unmittelbare Kenntnis des "Absoluten" selbst, sondern die aktuale Sicherfahrung der "Existenz", d. i. das Sich-begreifen des absoluten Wissens, das Sichersichere der absoluten Erscheinung. Das Absolute selbst ist ja "unbegreiflich, wenn der Begriff sich an ihm versucht" (118); es ist somit durchaus kein möglicher unmittelbarer Anknüpfungspunkt für begriffliche Bestimmung. Der Begriff des "Absoluten" ist als Begriff selbst kein unmittelbares (= absolutes) Faktum des Wissens, sondern erst mittelbar erzeugt aus dem absoluten Faktum der Sichersichere des Wissens.

Wie sieht dieser absolute Ursprung nun aus? Was erscheint hier, wenn die "Existenz" sich in ihrer reinen, absoluten Einheit erfährt?

Es erscheint in diesem Ausgangsaktus "wesentliche Einheit" (= Einheit des Wesens der Existenz), und diese Einheit ist "Bild [...] als Bild" (288). Die Existenz erkennt sich wesentlich als "ein Bilden, setzend sich als Bild, setzend zur Erklärung des Bildes ein Gesetz des Bildens" (288 N); im SW-Text heißt es an dieser Stelle: "setzend zur Entdeckung des Bildes" (288). Beide Formulierungen sind hier angemessen, denn der Sinn, die Aufgabe des erscheinenden Gesetzes ist doppel: a) das "Gesetz" macht kund, daß die Erscheinung ihrem Wesen nach "Bild" ist (ermöglicht so also die "Entdeckung" des Wesens), b) das Gesetz begründet, wieso die Erscheinung "Bild" ist (ermöglicht also die genetische "Erklärung").

Das Wesen des Erblickten ist also "Bild". Und der formal-begriffliche Inhalt dieses "Bildes"? Er ist: "Erscheinung", die "sich erscheint" und zwar "als sich erscheinend" (d. h. verbunden mit der Erkenntnis, daß sie sich nicht nur schlechthin, sondern in der bestimmten Form des "sich-erscheinens" erscheint)²¹²).

Daran knüpft sich nun die für den vorliegenden Abschnitt grundlegende Frage: Wofür ist es Bild? - Es ist einmal Bild seiner Einheit, dazu Bild seiner eigenen Genesis (Genesis von Erkenntnis). Das alles liegt darin, daß es Bild vom

Bild, d. h. Bild von sich ist. Aber nun ist das alles insgesamt wieder Bild, so wie es insgesamt genetischer actus von "Erscheinung" ist. Es fragt sich also; Ist der lebendige actus von (Sich-)Erscheinung, der hier sichtbar und als wesenhaft "Bild" erkannt wird, schon selbst der originäre Akt von Erscheinung, auf den er sich bezieht, oder ist er nicht vielmehr bloß Bild eines eigentlich originären Aktes von Sich-Erscheinung? Anders gesagt: Die absolute Sicherscheinung (das absolute Wissen) ist in ihrem Wesen Bild. Damit ist auch alles, was in ihr, mittelbar oder unmittelbar, erscheint, Bild. Mittelbar erscheint in ihr der Begriff des Absoluten, woraus, da er wahres Bild ist, auf ein wahres Absolutes geschlossen werden muß; dieser Schluß erbringt weiter, daß die absolute Sicherscheinung als das "Dasein" des Absoluten unmittelbare originäre Erscheinung ist, - also insofern durchaus nicht Bild einer Erscheinung, sondern diese Erscheinung selbst. Soll sie sich aber nun doch wesenhaft als Bild erkennen, so schließt das ein, daß der in ihr lebendige actus von Erscheinung selbst mit "Bild" ist. Die originäre Erscheinung des Absoluten muß damit selbst als bloß Bild (einer höheren Erscheinung) betrachtet werden.

Es stellen sich somit zwei Interpretationsmöglichkeiten des Bild-Wesens der absoluten Erscheinung ein.

1.) Die immanente Sicherscheinung des Absoluten ist nur in ihrem Resultat "Bild" und der Grund dieses Resultats wäre der höchste Grund überhaupt; dann wäre mit der Bestimmung dieses Grundes in der Tat "Alles zu Ende" (310) und die Frage nach einem höheren Grund, als er in der W.-L. 1804 mit dem "Absoluten" bestimmt ist, wäre überflüssig und sinnlos.

2.) Ist jedoch die immanente Sicherscheinung des Absoluten nicht nur ihrem Resultat, sondern ihrem ganzen Wesen nach "Bild", so würde diese Bildhaftigkeit aus sich selbst auf eine dieser immanenten Sicherscheinung gegenüber "andere", nämlich transzendente Erscheinungsweise hin verweisen. Das Bild würde hier dann von zweierlei reden: a) Einmal davon, daß ein (dem "Absoluten" analog) auf sich selbst beruhender höchster Grund zu setzen sei als absolut unbezweifelbar, b) zum andern davon, daß mit einer originären Erscheinung dieses transzendenten höchsten Grundes zu rechnen sei, deren formale Verhältnisse und Bedingungen im Bild der absoluten Sicherscheinung an die erkennende "Existenz" mitgeteilt sind. Und letztere formalen Bedingungen besagen: S o, w i e die reine Existenz sich erscheint, so wird ihr auch der transzendente höchste Grund erscheinen, wenn er der Existenz unmittelbar erscheint, - nämlich als im lebendigen actus der Existenz sich selbst erscheinend und dabei die Wahrheit über sich unmittelbar mitteilend, und zudem als Erscheinung, der gegenüber die Existenz die Freiheit der Affirmation oder

Negation hat (d. h.: die Freiheit, diese höhere Genesis aus dem höchsten Grund in sich geschehen zu lassen und dadurch eine höhere Seinsform anzunehmen, - oder aber in ihrer Gesamtimmanenz dieser Genesis gegenüber die Seinsform totaler Negation zu wählen, die aber, da sie immanent bleibt, nichts als sich selbst zu vernichten vermag).

Vergleicht man die beiden Interpretationsmöglichkeiten, so zeigt sich, daß die zweite Interpretation eine Disjunktion mehr kennt als die erste.

Die erste Interpretation identifiziert aktuales Sein der "Existenz" mit der aktualen Erscheinung des höchsten Grundes und kennt somit nur eine formale Disjunktion über der reinen Existenz: Die Disjunktion zwischen "Existenz" und "Absolutem".

Die zweite Interpretation kennt dagegen über der "Existenz" sowohl 1. eine Disjunktion zwischen "Bild der Erscheinung des höchsten Grundes" (= "Existenz") und "Erscheinung des höchsten Grundes", als auch 2. noch eine Disjunktion zwischen "Erscheinung des höchsten Grundes" und "höchstem Grund" selbst.

2.) Die Bestimmung des Begriffes vom "Absoluten" in der W. -L. 1804

Um im Blick auf die weitere Erörterung eine Verwirrung der Terminologie zu vermeiden, ist hier vorzuschicken, in welcher Rücksicht Fichte in der W. -L. 1804 den Namen "Gott" gebraucht.

Wie schon erwähnt kommt das Wort "Gott" nur vereinzelt vor. Fichte gebraucht diesen sprachlichen Ausdruck dabei vornehmlich, um den Zuhörern an einem ihnen geläufigen religiösen Begriff zu verdeutlichen, welchen Bedeutungsanspruch er für den Begriff des "Absoluten" erhebt; z. B.: "Setzen Sie das rein immanente Sein, als das Absolute, Substante, Gott, wie dies allerdings richtig sein wird, und die Erscheinung, die hier in ihrem höchsten Punkte als innerlich genetische Konstruktion des Absoluten erfaßt ist, als die Offenbarung und Äußerung Gottes [...] "(223).

In unmittelbar systematischer Bedeutung wird das Wort "Gott" erst im 28. Vortrag, im Rahmen der Ableitung der absoluten Mannigfaltigkeit, verwandt. Dort gilt es primär als Name, mit dem auf dem Standpunkt der Religion die Einheit des "absoluten Objekts" (312) benannt ist. Es wird dort auch ausgeführt, was die Optik der anderen drei Standpunkte jeweils unter "Gott" verstanden wissen will (313).

Der eigentliche Terminus, unter dem in der W. -L. 1804 systematisch alle Be-

stimmungen des höchsten Begriffs des Wissens zusammengefaßt sind, ist jedoch der Terminus des "Absoluten".

Dieses "Absolute" erscheint im Verlauf des Gesamtvortrags unter vier (bzw. fünf) sprachlichen Wendungen, die jedoch der Sache nach alle dasselbe bedeuten. Ihre Unterschiedlichkeit deutet nur die Differenz der Standpunkte der W.-L. an, von denen aus die Bestimmung des Absoluten gesehen wird, nicht aber eine Differenz am oder im "Absoluten" selbst. Es handelt sich um die Ausdrücke: I) Das "Eine" (resp. absolute Einheit, singulum etc.), II) "(lebendiges, absolutes, reines, inneres) Sein", III) "Licht", IV) "(absolute) Vernunft".

Daraus erhellt, daß der Begriff "Gott" für die W.-L. 1804 auf keinen Fall eine höhere Bedeutung als der des "Absoluten" hat.

Wie Fichte speziell den christlichen Gottesbegriff in der W.-L. 1804 faßt, geht aus Vortrag 25 hervor: Nach der dortigen Interpretation (291) wäre die Sicherscheinung der "Existenz", wie sie in der W.-L. formal bestimmt ist, gleichbedeutend mit der Erscheinung Christi, des Sohnes Gottes; der Begriff des "Urgesetzes" wäre identisch mit dem Begriff "Gottes", als des Vaters, zu setzen.

Wie ist nun der Begriff dieses "Absoluten" (bzw. seiner Synonyma) im Verhältnis zur Sicherscheinung der Existenz, also im Verhältnis zu dem Grundpunkt bestimmt, von dem die gesamte Bestimmung der W.-L. ausgeht?

Am besten läßt sich dieses Verhältnis an den Ausführungen über das "Absolute" als der "absoluten Vernunft" verfolgen. Es heißt darüber in Vortrag 27:

"Nun sind wir die Vernunft. In uns selber daher = in sich selber ist die absolute Vernunft Grund ihres Daseins, d. h. ihrer Existenz, als solcher" (305).

Die Sicherscheinung der Existenz (= das sich sichtbare "Wir" der W.-L.) ist somit unmittelbar wesenhaft, in ihrem aktualen Vollzug die Erscheinung der "Vernunft"; "Vernunft" wieder ist aber nur ein anderer Name für das "innere Sein", das absolute "singulum" der "Wahrheits- und Vernunftlehre" (vgl. 240), über das hinaus für die W.-L. keine Disjunktion mehr besteht (vgl. 233). Der unmittelbare actus der Sicherscheinung der "Existenz", sofern er der "Existenz" unmittelbar unsichtbar bleibt und nur intelligiert werden kann, ist also der actus des Absoluten unmittelbar selber:

"Wir daher, mit unserem unmittelbaren Sehen selber, seinem ganzen

Inhalte nach, sind die Uerscheinung des unzugänglichen Lichtes, in seinem Ureffekte" (245).

Dieses "unzugängliche Licht", d. i. das "Absolute" (vgl. 240) ist nun in der W.-L. noch weiter bestimmt als "das nach aller Abstraktion durch sich selber übrigbleibende und durchaus unteilbare singulum" (233), als die "unteilbare Einheit, die nicht außer sich sein kann, nicht herausgehen [kann] aus sich selber" (206). Also das "Absolute" der W.-L. 1804 ist bestimmt als absolute Immanenz, die nichts außer sich kennt, und deren Lebensakt unmittelbar und undisjungierbar identisch ist mit dem Lebensakt der sicherscheinenden Existenz:

"Wir [= die sich erscheinende Existenz] leben aber unmittelbar im Lebensakte selber; wir sind daher das Eine ungeteilte Sein selber, in sich, von sich, durch sich, das schlechthin nicht herausgehen kann zur Zweiheit" (206).

Es zeigt sich somit, daß die W.-L. 1804 zur Bestimmung des höchsten Grundes nur die erste Interpretationsmöglichkeit für den Bild-Charakter der sich-erscheinenden Existenz in Ansatz bringt. Es kommt in der W.-L. 1804 also nicht zur begrifflichen Genesis einer Disjunktion zwischen der immanenten Sicherscheinung der "Existenz" und einer transzenten Erscheinung des höchsten Grundes.

3.) Der höchste Begriff des Wissens

Es ist nun die Frage, ob sich denn überhaupt ein noch höherer Begriff als der des "Absoluten" in der W.-L. 1804 formal begründen läßt. Die Differenz in der Interpretation der Sicherscheinung ist zwar leicht zu formulieren:

I¹: Sicherscheinung = Bild des Absoluten,

I²: Sicherscheinung = Bild der Erscheinung Gottes,

doch wie ist die Berechtigung ihres Ansatzes de iure nachzuweisen?

Das "Absolute" ist bestimmt als in sich geschlossene Einheit, die nicht außer sich sein kann (206). Der Begriff des "Absoluten" ist somit zugleich Bezeichnung der Totalität dieser völlig in sich geschlossenen Einheit.

Ein Begriff nun, der noch höher liegen sollte als dies "Absolute", der noch mehr ausdrücken sollte als den Bereich dieser absoluten Totalität, aus der nicht heraus-zukommen ist, müßte somit ein dieser Totalität transzendentes Moment zum Ausdruck bringen. Bei dieser Bedingung wird jedoch die ungeheuerliche Schwierigkeit akut, daß alles, was gewußt wird, stets als Gewußtes innerhalb des Wis-

sens liegt (sonst würde es ja nicht "gewußt"), somit liegt es auch stets innerhalb des von der W. -L. 1804 abgesteckten begrifflichen Bereiches des "Absoluten": so daß die hieraus resultierende unbestreitbare Immanenz alles Gewußten stets als Argument gegen eine behauptete Transzendenz gewandt werden kann.

Allerdings ist auf dieser Basis auch kein Beweis gegen das Vorhandensein transzendenter Begriffe in der Immanenz des Wissens möglich. Denn wenn das Wissen nicht aus sich heraus kann, so ist damit ein genetischer Einbruch in das Wissen von einer Transzendenz her durchaus noch nicht ausgeschlossen.

Doch ist dagegen im Blick auf die W. -L. 1804 zu sagen, daß auch die W. -L. der Sache nach sehr wohl den legitimen Begriff einer "Transzendenz" kennt (auch wenn das Wort in der W. -L. 1804 nicht vorkommt). Das "Absolute" ist nämlich in der W. -L. dem diskursiven Begreifen absolut unzugänglich (118) und somit in seiner unmittelbaren Realität dem Begreifen gegenüber als durchaus "transzendent" zu setzen:

"Der Begriff findet seine Grenze [...], erkennt sie nun bestimmt an; und jenseits ihrer liegt das Eine, rein lebendige Licht" (152).

Aber dieses "rein lebendige Licht" ist der W. -L. 1804, obwohl es für den Begriff unmittelbar unbegreiflich, transzendent ist, dennoch nichts anderes als das lebendige, wesenhafte Sein des Begreifens; letzteres ist eben die unmittelbare Erscheinung des "jenseitigen" Lichtes.

Die Unbegreiflichkeit kann somit der W. -L. 1804 gegenüber nicht als ein gültiges Indiz dafür entgegengehalten werden, daß das Unbegreifliche dem aktualen Wesen der "Existenz" transzendent, noch ein "anderes" als dies lebendige Wesen sein müsse.

Auch der Versuch, einen höheren Begriff als den des "Absoluten" der W. -L. 1804 allein durch Negation zu gewinnen, ist aussichtslos. Denn sämtliche Momente einer solchen negativen Bestimmung sind immanente Momente des Wissens: angefangen vom Begriff des "anderen", wenn gesagt wird "nicht das Absolute, sondern ein anderes, das mehr ist"; denn der Begriff des "anderen" ist aus der inneren Mannigfaltigkeit des Wissens entlehnt; - über den Begriff des "mehr", der ebenfalls immanenter Relationsbegriff ist; - bis zur Negation, die gleichfalls Akt im Wissen ist.

Alle solchen Bestimmungen lassen sich ohne große Schwierigkeit durch die W. -L. erklären und werden im günstigsten Fall auf deren eigene Bestimmung des Absoluten reduzierbar, zumeist wird sich dabei jedoch herausstellen, daß es geringere Begriffe sind, die nur den Schein eines "mehr" von sich geben²¹³).

Insofern die W.-L. 1804 alle prinzipiellen, dem Denken eigenen Konstruktionsmöglichkeiten erschöpfend auf die Konstruktion des Begriffs vom "Absoluten" ja tatsächlich angewandt hat, lassen sich auch keinerlei prinzipielle Konstruktionen des Denkens mehr finden, die nicht schon in dem Begriff des "Absoluten" konstruktiv mit enthalten wären. Solange sämtliche Konstruktions-elemente eines solchen vorgeblich höheren Begriffes durch die W.-L. erklärbar und erklärt sind, reicht dieser Begriff nicht im mindesten über den des "Absoluten" der W.-L. 1804 hinaus.

Die einzige Möglichkeit liegt darum darin, daß eine solche Behauptung eines noch höheren Begriffes durch ein Datum des Wissens begründet wird, das durch die "Phänomenologie" und die "Wahrheitslehre" der W.-L. genetisch nicht erklärbar ist. Durch ein Datum also, das nur unter Voraussetzung der zweiten Interpretationsmöglichkeit des Bild-Wesens der "Existenz" erklärbar und deutbar wird, unter Voraussetzung der von Fichte angesetzten Interpretation unerklärbar bleibt.

Wie (o. S. 226 ff.) gezeigt, existiert nun ein solches Datum des Wissens tatsächlich in dem Bewußtseinsfaktum des "Wissens-vom-Nichts". Dieses Faktum muß also nun mit in die Überlegung einbezogen werden,

Die W.-L. kennt zwei prinzipielle Begründungsarten eines Bewußtseinsfaktums: Es ist a) entweder einsichtig durch sich selbst begründbar, oder es muß b) einsichtig durch ein anderes Bewußtseinsfaktum begründbar sein.

Das Bewußtseinsfaktum "Wissen-vom-Nichts" kann aber durch sich selbst nicht begründet werden; denn aus Nichts geht, laut der Aussage dieses Faktums, nichts hervor, also auch kein Wissen vom Nichts und keine Begründung eines solchen Wissens.

Durch ein anderes Bewußtseinsfaktum kann es jedoch ebenfalls nicht begründet werden; denn es kann durch das höchste Bewußtseinsdatum, das begriffene Wesen des Sichwissens, nicht begriffen werden; Das Absolute zeigt sich als lebendiges aktuales Sein, das immer nur sich und nie etwas prinzipiell anderes im Bewußtsein abbildet. Nun ist es aber lebendiges aktuales Sein und nie nichts, darum kann das Wissen-vom-Nichts kein Bild des Absoluten, also auch nicht von ihm geschaffen sein. Zudem kann es nicht Bild der Nachkonstruktion sein, die als solche wohl ein "Nichtsein" kennt. Dieses Nichtsein (vgl. o. S. 236) bildet die Nachkonstruktion zwar als "leere Position", als "Null" ab, jedoch nicht als absolut "nichts"; es ist nur relative Negation des Seins der Existenz, nicht jedoch absolute Negation von Sein überhaupt.

Es bleiben somit nur zwei Möglichkeiten des gedanklichen Verhaltens gegenüber dem "Wissen-vom-Nichts" übrig: 1. Entweder auf eine Begründung dieses Bewußtseinsphänomens zu verzichten (was ein Verlassen der Axiomatik der W. -L. bedeuten würde, eine Selbstaufgabe ihres Anspruchs, die genetischen Voraussetzungen alles Wissens darzulegen); 2. oder die Frage genau in der Art der W. -L. weiterzutreiben und zu untersuchen, unter welcher begrifflicher Voraussetzung das "Wissen-vom-Nichts" begründbar wird.

Eine derartige Voraussetzung wurde bereits in Ansatz gebracht mit dem Begriff absoluter Transzendenz. Der äußeren, faktisch-formalen Definition nach wäre darunter ein Begriffsbereich innerhalb des Wissens zu verstehen, dessen Begriffe (1) real im Wissen existieren und wahre Begriffe sind, (2) deren Inhalte jedoch kein Moment der (absoluten) Immanenz des Wissens und auch nicht Nichts bezeichnen.

Bisher (vgl. o. S. 243 f.) war jedoch nicht auszumachen gewesen, ob es sich hier nicht lediglich um einen Scheinbegriff handelt, der sich bei näherer Betrachtung innerhalb der Bestimmung des "Absoluten" der W. -L. 1804 auflöst. In Verbindung mit dem Datum des "Wissens-vom-Nichts" wird diese Frage jedoch entscheidbar: Der Begriff einer Transzendenz zum "Absoluten" in der Bestimmung der W. -L. 1804 muß ein eigenständiger und wahrer Begriff sein; denn aus der Genesis dieses "Absoluten" kann ein "Wissen-vom-Nichts" nicht hervorgehen, - nun ist ein solches bestimmtes Wissen aber Faktum, - also muß es einen Grund haben, der jenseits dieses "Absoluten" liegt, ihm transzendent ist.

An dieser Überlegung werden zugleich auch die konstitutiven Momente sichtbar, die die Genesis der Bewußtheit von "Transzendenz" bewirken: 1. Der Begriff des "Absoluten" in der Bestimmung der W. -L. (d. i. genau genommen: die in sich geschlossene W. -L. selber, deren unmittelbares Resultat dieser Begriff ist), 2. das "Wissen-vom-Nichts", 3. der Ansatz des Begriffs vom "Grund-Folge-Zusammenhang". Aus der Bezugstiftung zwischen diesen drei Momenten resultiert der eigentliche, strenge Begriff von absoluter Transzendenz. Fehlt eines dieser Momente, so läßt sich der Begriff nicht eindeutig bestimmen. Das bedeutet u. a., daß nur auf dem Grund einer klaren Bewußtheit des Wissens von sich selbst (d. i. in der Sprache Fichtes; auf dem Grund der vollendeten "Wissenschaftslehre") überhaupt erst eine klare Bewußtheit von "Transzendenz" möglich wird.

Jedoch zeigt die Genesis des Begriffs "Transzendenz" - (es ist hier wohl zu trennen zwischen dem Begriff, der Bewußtheit von Transzendenz und der von der Existenz eines solchen Begriffs völlig unabhängigen Transzendenz selbst) -,

daß dieser Begriff selbst durch eine immanente Konstruktion des Wissens zustande kommt, die allerdings nicht möglich wäre, wenn sie nicht mittels eines unmittelbar transzendent bewirkten Bewußtseinsfaktums, nämlich des "Wissens-vom-Nichts" vor sich ginge. Der Begriff der Transzendenz selbst ist also nicht unmittelbar gesetzt wie das "Wissen-vom-Nichts", sondern hängt gleicherweise von dieser unmittelbaren Setzung wie von einer genetischen Konstruktion des Wissens ab.

Mit der Setzung und genetischen Rechtfertigung des Begriffes von "Transzendenz" überhaupt ist jedoch noch nicht die Frage nach der Bestimmung eines dem "Absoluten" der W.-L. 1804 gegenüber höheren Grundes beantwortet, sondern erst die prinzipielle begriffliche Möglichkeit eines solchen höheren Grundes dargetan. Um hier weiter kommen zu können, muß fürs erste Klarheit darüber geschaffen werden, welche formalen Aussagemöglichkeiten über den Bereich absoluter Transzendenz des weiteren und im einzelnen denkbar sind.

1.) Da das Wissen absolut in sich geschlossen ist, und nicht aus sich heraus kann, so hat es auch von sich aus keine denkbare Möglichkeit, die Herkunft transzendenter Wissensmomente zu ergründen. Ein "außerhalb" seiner selbst ist ihm aus eigener Kraft nicht zugänglich, und so kann es die Gründe transzendenter Momente außerhalb seiner selbst auch nicht "er-fahren", kann sich von sich aus keinerlei Kenntnis über die vollständige Konstruktion verschaffen, die einem transzendenten Begriff zugrunde liegt. Lediglich seinen eigenen Anteil, insofern die Begriffe ja zugleich bewußtes "Wissen" sind, vermag es an dieser Gesamtkonstruktion zu ergründen und nachzukonstruieren.

Um mit den Mitteln der Immanenz den Bereich der transzendenten Begriffe formal abzugrenzen, gibt es somit keine andere Möglichkeit als den Ansatz von begrifflicher Negation: Es läßt sich nur sagen "der fragliche transzendente Begriff meint nicht (dieses oder jenes Immanenzmoment oder nicht dieses oder jenes andere Transzendenzmoment im Wissen)".

2.) Das unter 1.) Gesagte impliziert jedoch keineswegs, daß eine positive Kenntnis des transzendenten Bereichs prinzipiell ausgeschlossen wäre. Es besagt lediglich, daß eine positive Aussage nur unter einer bestimmten Bedingung nicht möglich ist: Unter der Bedingung, daß sie allein und zur Gänze mit den Konstruktionsmitteln der Immanenz zustande kommen soll.

Möglich kann eine positive Aussage jedoch gesetzt werden unter der Voraussetzung, daß das positive Moment dieser Aussage vom Bereich der Transzendenz her erzeugt wurde.

3.) Wird nun angenommen, daß mehrere transzendente Bewußtseinsfakten innerhalb des Wissens existieren, so müssen sich diese, da sie ja sämtlich zugleich "Wissen" sind, zueinander in erkennbare Beziehungen bringen lassen. Jedes inhaltlich bestimmte Wissen hat ja auch inhaltliche Konsequenzen anderem Wissensinhalt gegenüber.

Sofern solche Beziehungen zwischen Transzendenzbegriffen aber von der Immanenz allein gestiftet und vollzogen werden, sind es lediglich relationale Beziehungen (analytische Beziehungen), die keinerlei neue transzendente Erkenntnisse verschaffen, die nicht schon in den transzenten Wissensfakten enthalten wären, die der Bezugstiftung zugrunde liegen. Geschaffen werden auf diese Weise lediglich neue immanente Erkenntnisse.

Mit anderen Worten: Die transzenten Wissensfakten können sehr wohl durch einander begriffen werden; so daß z. B. ein transzendentes Faktum a sich als abhängig von dem in einem transzenten Faktum b Bezeichneten erweist. Aus dieser solcherart gewonnenen Erkenntnis läßt sich jedoch nicht zugleich entnehmen, wie die festgestellten Zusammenhänge in der Transzendenz qualitativ und inhaltlich erfüllt sind.

4.) Untersucht man, welche formalen Begriffe der W.-L. 1804 unter der Voraussetzung der obigen zweiten Interpretationsmöglichkeit (o. S. 240) als transzendente Begriffe zu betrachten sind, so scheiden von den vier höchsten Begriffen der W.-L., die unmittelbar im Wissen vorliegen (das "Absolute" der W.-L. gehört hier nicht dazu, da es ja mittelbar begriffen ist), zwei Begriffe aus: 1. Der Begriff der "Einheit", 2. der Begriff des "Seins".

Als transzendente Begriffe müßten dagegen angesprochen werden: 1. Der Begriff des "Grundes" (der im Kern mit dem Fichte'schen Begriff des "Lichtes" als der genetischen Quelle übereinkommt), 2. der Begriff des "Bildes".

Oben S. 241 wurde festgestellt, daß der Bedeutungsumfang des Begriffs "Sein" nur als Funktion von Genesis im Wissen bestimmbar ist. Insofern kann das bestimmte Quale von "Sein" also nie den Umfang von "Wissen" überschreiten, sondern bleibt absolut von dessen Genesis abhängig. Nur insofern ein transzendentes Moment im Wissen erscheint, kann es als Moment des "Seins" angesprochen werden, nicht aber wenn es (hypothetisch) außerhalb des Wissens gesetzt wird. Der Begriff des "Seins" ist somit kein transzendenter Begriff, sondern wie die W.-L. zeigt, ein von der absoluten Genesis formal wie inhaltlich erzeugter Begriff, dessen bestimmter Umfang nie das Resultat dieser Genesis übersteigt.

Ebenso ist der Begriff der "Einheit" kein transzendenter Begriff, da er desgleichen aus der Sicherscheingung des Wissens als Bild dessen lebendig seienden,

immanenten, in sich geschlossenen Wesens, das aus sich selbst kein "außerhalb" kennt, erzeugt ist.

Dagegen muß der Begriff des "Bildes" als transzendenter Begriff gesetzt werden. Denn wenn die Sicherscheinung der absoluten Immanenz nur Bild einer höheren Sicherscheinung ist, so liegt hierin ein unmittelbarer Verweis auf Transzendenz, der seinen Grund nur in der Transzendenz selber haben kann.

Auch liegt im Begriff des "Grundes" ein Verweis auf Transzendenz, sobald er auf Bewußtseinsfakten angewandt wird, die sich mit absoluter Immanenz nicht erklären lassen. Durch seine Anwendung war überhaupt erst der Begriff von "Transzendenz" im eigentlichen Sinne konstruierbar. Er muß also ebenfalls als transzendente Setzung betrachtet werden, denn eine absolut immanente Setzung ließe niemals einen Rückschluß auf Transzendenz zu, die die Abso-lutheit dieser Immanenz übersteigt.

5.) Damit stehen zwei formale transzendente Begriffe zur Verfügung, um den höchsten Begriff des Wissens, den Begriff von "Gott", formal innerhalb des Wissens positiv (also nicht nur durch Ansatz von Negation allein) bestimmen zu können: "Grund" und "Bild".

Diese Bestimmung gründet sich auf die als im Wesen für "Bild" erkannte Sicherscheinung der "Existenz", die aus sich selbst den wahren Begriff eines höchsten Grundes (in der Immanenz: des "Absoluten") vor sich hinstellt, sich bewußt macht. Ist also die immanente Sichsetzung des "Absoluten" Bild, so ist die aus diesem Bildcharakter erschlossene Sichsetzung des dem Bild gegenüber Originalen mithin Sichsetzung des absolut höchsten Grundes sowohl der Realität der Immanenz als auch der Realität der Transzendenz. Der Begriff dieses überhaupt höchsten Grundes ist zum Unterschied vom Begriff des "Absoluten" der Begriff von "Gott".

Von dieser formalen Bestimmung kann nun aber nicht gesagt werden, sie erschöpfe auch nur die formalen Bestimmungsmöglichkeiten des Begriffs Gottes. Denn sie gründet sich nicht auf ein unmittelbares Bild (d. i. auf eine unmittelbare Erscheinung Gottes), sondern lediglich auf ein Bild von der Erscheinung Gottes. Als Bestimmung rückt sie den Begriff Gottes lediglich mit Bestimmtheit über alle anderen möglichen Begriffe hinaus, ohne ihn dabei jedoch im mindesten auch nur annähernd in seiner Bestimmtheit schließen, umfassen zu können. Sie setzt also den Begriff von Gott lediglich insoweit, um sagen zu können, wie der mit diesem (nur an-bestimmten, nicht durchbestimmten) Begriff Bezeichnete erscheinen wird, w e n n er für die "Existenz" erscheint.

Hierüber sagt nun der Bildcharakter der Sicherscheinung der "Existenz": So, wie das durch den höchsten immanenten Begriff des "Absoluten" Bezeichnete sich erscheint, nämlich als vom höchsten Grund Gebildetes, so wird auch der durch den höchsten Begriff Benannte, Gott, erscheinen; als an ihm selber unmittelbar erkennbares Bild seiner selber, als von sich selber erzeugte Erscheinung seiner selbst.

Und das bedeutet u. a.: Wenn Gott ein Bild von sich macht, so geht aus diesem Bild unmittelbar und als in Wahrheit unbezweifelbar hervor, daß es Bild Gottes ist, d. h. Erfüllung und Vollendung dessen, was in dem der Immanenz nur formal anbestimmbaren Begriff der Erscheinung "Gottes" als möglich, als zu erwarten gesetzt ist.

Es ist deutlich, daß mit dieser Formalbestimmung des Begriffs von Gott die Erörterung so wenig geschlossen ist, als dieser Begriff selber durch eine formale Immanenzbetrachtung ohne Hilfe der Selbstoffenbarung Gottes zu schließen ist. Es eröffnen sich dazu gerade an dieser Stelle mit eigentlichem Gewicht jene systematischen Fragen, die sich an die Begriffe des "Guten", des "Bösen" und des "Sinns"²¹⁴⁾ anschließen. Jedoch war es hier im Rahmen der Untersuchung der W. -L. 1804 nur darum zu tun, die prinzipielle Möglichkeit eines höheren Begriffs, als er in dem "Absoluten" der W. -L. 1804 bestimmt ist, nachzuweisen. Darum kann, nachdem dies geschehen ist, die Untersuchung über die W. -L. 1804 in ihrem vorliegenden Rahmen geschlossen werden.

Faßt man rückblickend das formale Resultat der Analyse dieses Kapitels mit dem von Kapitel 4 zusammen, so läßt sich insgesamt über die W. -L. 1804 feststellen: Fichte hat in der W. -L. 1804 die formalen Immanenzstrukturen des Wissens tatsächlich vollständig und damit auch unüberholbar aufgezeigt. Zu einer vollständigen konstruktiven Darstellung der formalen Transzendenzprobleme kam es dabei jedoch nicht. Diese Unvollständigkeit beeinträchtigt aber nicht die Richtigkeit des Erfassten, sondern richtet sich nur gegen dessen verfrühtes genetisches Abschließen in der Bestimmung des "Absoluten". Im übrigen setzt die hier weitergeführte Bestimmung der "Transzendenz" gerade die Vollständigkeit und Richtigkeit des von Fichte in der W. -L. 1804 aufgezeigten begrifflichen Inhalts voraus, entkräftet diese also keineswegs, sondern gründet sich auf sie und verdankt ihr überhaupt die formale Möglichkeit der Bestimmung.

A N H A N G:

Zur Frage der Datierung der analysierten 28 Vorträge über die "Wissenschaftslehre"

Wie o. S. 37 bereits bemerkt, hat Fichte im Jahre 1804 seine "Wissenschaftslehre" zu Berlin dreimal vorgetragen. Der Text, den Immanuel Hermann Fichte²¹⁵⁾ unter dem Titel "Die Wissenschaftslehre. Vorgetragen im Jahre 1804." veröffentlichte, ist ein Abdruck des Manuskripts, das Fichte der zweiten Vortragsreihe zugrunde gelegt hatte. Fichte bezieht sich im Text gelegentlich selbst auf den vorausgegangenen ersten Vortragszyklus dieses Jahres (vgl. 105).

Da anderweitige genauere Datumsangaben über die zweite Vortragsreihe nicht vorzuliegen scheinen, wird nachfolgend eine Auswertung der verschiedenen chronologischen Hinweise mitgeteilt, die sich im Text selbst finden und die eine ziemlich zuverlässige Angabe des Zeitraums erlauben, in dem Fichte die 28 Vorträge hielt.

Es wird zwar nur ein fixes Datum, der allgemeine (preußische) "Bettag", erwähnt (122), jedoch finden sich genügend häufig relative chronologische Hinweise (gestern, morgige Vorlesung usw.), so daß sich mit ihrer Hilfe der gesamte Zeitraum rekonstruieren und an Hand des erwähnten fixen Datums bestimmen läßt.

Insgesamt stehen entsprechende Hinweise und Bemerkungen auf den Seiten (Paginierung nach SW X): 121, 122, 131, 162, 168, 170, 178, 187, 200, 205, 212f, 227, 238, 253, 261, 262, 278, 279, 285, 287, 288, 292, 307.

Es ist zwar nicht möglich, mittels dieser Hinweise jeden einzelnen Vortrag chronologisch zu fixieren, doch erlauben die Bemerkungen festzulegen, welche Vorträge jeweils (zusammen mit den "Konversatorien")²¹⁶⁾ ein Wochenpensum ausmachten. Diese Wocheneinteilung sieht folgendermaßen aus:

Vorträge 1, 2, 3-4,	I
5, Mi: allgem. Bettag, 6-7	II
8(Mo), 9, 10-11(Fr),	III
Konv., 12-13-14-15,	IV
Konv., 16-17, 18-19,	V
Konv.(Mo), 20-21, Konv.,	VI
22(Mo), 23-24-25,	VII
Konv., 26, 27, 28 (Fr).	VIII

(Vorträge, von denen ausdrücklich erwähnt ist, daß sie an aufeinanderfolgenden Tagen stattfanden, sind durch einen Bindestrich miteinander verbunden. - Die Bemerkung im 10. Vortrag (162) bezieht sich, wie aus dem apostrophierten Inhalt zu entnehmen ist, nicht auf Vortrag 9, sondern auf Vortrag 8.)

Fichte hat in diesem zweiten Zyklus also insgesamt über 8 Wochen hinweg gelesen. Am Mittwoch der 2. Woche ließ er "des allgemeinen Bettages willen" (122) das Kolleg ausfallen. Preußen hatte im Jahre 1804 nur noch einen allgemeinen Buß- und Betttag, der am Mittwoch nach dem Sonntag Jubilate begangen wurde²¹⁷); dies war der 25. April 1804. Der letzte Vortrag hat demnach am Freitag, den 8. Juni stattgefunden.

An welchem Wochentag das erste Kolleg stattgefunden hat, ist aus dem Text nicht zu entnehmen. Da Fichte offenbar den Sonnabend und Sonntag von Kollegs und Konversatorien frei hielt, kann es sich nur um einen Montag oder Dienstag gehandelt haben (anders hätte er keine 4 Kollegs in dieser Woche untergebracht). Aus pädagogischen Gründen dürfte es nahe liegen, daß Fichte in der 1. Woche nach Möglichkeit an vier aufeinanderfolgenden Tagen gelesen hat, um auf der noch frischen Erinnerung der Hörer weiterbauen zu können. Demnach wäre es wahrscheinlich, daß er am Dienstag, dem 17. April 1804, mit seinem zweiten Vortragszyklus begonnen hat.

L I T E R A T U R

- Becker, Oskar Grundlagen der Mathematik in geschichtlicher Entwicklung.
Freiburg/München 1954.
- Drechsler, Julius Fichtes Lehre vom Bild.
Stuttgart 1955.
- Fichte, Imm. Herm. Joh. Gottl. Fichte. Leben und literarischer Briefwechsel.
Leipzig 1862.
- Guérout, Martial L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte.
Paris 1930.
- Gurwitsch, Georg Fichtes System der konkreten Ethik.
Tübingen 1924.
- Heimsoeth, Heinz Fichtes Systementwürfe in den Jenenser Vorlesungen. Blätter f. d. Philosophie 13/1939.
- Herbst, Wilhelm J. G. Fichtes Geschichtsphilosophie nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre.
Diss. Erlangen 1913.
- Hielscher, Hans Das Denksystem Fichtes.
Berlin 1913.
- Hofe, Joh. v. Umriß eines Systems der späteren Fichteschen Philosophie.
Diss. Erlangen 1904.
- Jacobi, Fr. Hrch. Werke. 1812/25.
- Kabitz, Willy Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie mit bisher ungedruckten Stücken aus Fichtes Nachlaß.
Berlin 1902.
- Kerler, Dietrich Die Fichte-Schellingsche Wissenschaftslehre.
Ulm 1917.

- Kirchner, Arnim Fichtes Religionsbegriff in der letzten Periode seines philosophischen Denkens.
Diss. Jena 1904.
- Kraus, Emil Der Systemgedanke bei Kant und Fichte.
Kantstudien, Ergänzungsheft Nr. 37.
- Lambert, Joh. H. Abhandlung vom Criterium veritas. 1761.
Kantstudien, Ergänzungsheft Nr. 36.
- Lask, Emil Fichtes Idealismus und die Geschichte.
Tübingen/Leipzig 1902.
- Lauth, Reinhard Der gegenwärtige Stand der Arbeiten an den Werken
Johann Gottlieb Fichtes.
Zeitschr. f. philos. Forschg. XI (1957).
- Leisegang, Hans Denkformen.
Berlin 1951 (2. A.)
- Léon, Xavier Fichte et son temps.
2Bde. Paris I 1922; II, 1 1924; II, 2 1927.
- Loewe, Joh. Hrch. Die Philosophie Fichtes nach dem Gesamtergebnisse
ihrer Entwicklung und in ihrem Verhältnisse zu Kant
und Spinoza.
Stuttgart 1862.
- Maimon, Salomon Versuch über die Transcendentalphilosophie.
Berlin 1790.
- Medicus, Fritz Fichtes Leben.
Leipzig 1922.
- Menzel, A. Die Grundlagen der Fichteschen Wissenschaftslehre
in ihrem Verhältnis zum Kantischen Kritizismus.
Leipzig 1909.
- Meschkowski, H. Wandlungen des mathematischen Denkens.
Braunschweig 1956.
- Meyer, Friedrich Ein verschollener Aufsatz Fichtes in Erwiderung der
Wünsche zum 18. Oktober 1921.
Leipzig (Privatdruck).

- | | |
|------------------|--|
| Nikoltschoff, W. | Das Problem des Bösen bei Fichte.
Diss. Jena 1898. |
| Noack, Ludwig | Johann Gottlieb Fichte nach seinem Leben,
Lehren und Wirken.
Leipzig 1862. |
| Noll, Balduin | Kants und Fichtes Frage nach dem Ding.
Frankfurt/M. 1936. |
| Schmid, Fr. A. | Die Philosophie Fichtes mit Rücksicht auf
die Frage nach der "veränderten Lehre".
Diss. Freiburg 1904. |
| Scholz, Heinr. | Fichte als Erzieher.
Kantstudien XIX. |
| Speiser, Andreas | Ein Parmenideskommentar. 2. erw. A.
Stuttgart 1959. |
| Wundt, Max | Fichte-Forschungen.
Stuttgart 1929. |

(Zu den hauptsächlichen Ausgaben der Werke von
Joh. Gottl. Fichte vgl. die Aufstellung u. S. 259).

A N M E R K U N G E N

Abkürzungen:

- SW (I-XI) Johann Gottlieb Fichte: "Sämmtliche Werke", herausgegeben von I. H. Fichte. 8 Bände (I-VIII). Berlin 1845-46.
Johann Gottlieb Fichte: "Nachgelassene Werke": herausgegeben von I. H. Fichte. 3 Bände (in der SW-Zählung IX-XI). Bonn 1834-35.
- M (I-VI) Joh. Gottl. Fichte: Werke. Auswahl in sechs Bänden. Mit mehreren Bildnissen Fichtes herausgegeben und eingeleitet von Fritz Medicus. Leipzig 1908-1912.
(Wo nachfolgend der SW-Paginierung die M-Paginierung beigelegt ist, wird nach der Medicus'schen Textfassung zitiert.)
- NSch (II) Johann Gottlieb Fichte: Nachgelassene Schriften. Band 2: Schriften aus den Jahren 1790-1800. Herausgegeben von Hans Jacob. Berlin 1937.
- Schulz, Briefw. J. G. Fichte, Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe. Gesammelt und herausgegeben von Hans Schulz. Band 1 u. 2. Leipzig 1925.
- Schulz, Vertr. Br. Hans Schulz: Fichte in vertraulichen Briefen seiner Zeitgenossen. Leipzig 1923.

- - - - -

- 1) Schulz, Briefw. I, S. 318 f (an Stephani v. Dez. 1793).
- 2) Vgl. J. G. Fichte: "Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie" 1794. Vorrede zur 1. Ausgabe. SW I, S. 29 (M I, S. 157). - Über den Einfluß der Maimon'schen Philosophie vgl. u. a.: Guérault, Martial: "L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte". Bd. I, S. 110-134. Paris 1930.
Lask, Emil: "Fichtes Idealismus und die Geschichte". Tübingen und Leipzig 1902. S. 44ff und 121ff.
- 3) "Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Hrn. Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik" 1792. Der ungenannte Verfasser, Prof. Gottlob Ernst Schulze in Helmstädt, war übrigens ein Mitschüler, ja Cosetane Fichtes in Schulpforta (vgl. Pförtner-Stammbuch 1543-1893. Herausgegeben v. Dr. Max Hoffmann. Berlin 1893, unter Nr. 7302).

- 4) J. G. Fichte: "Recension des Aenesidemus". SW I (M I).
- 5) Schulz, Briefw. I, S. 319 (an Stephani v. Dez. 1793).
- 6) Schulz, Vertr. Br. S. 9 (H. Steffens in "Was ich erlebte").
- 7) J. G. Fichte: "Die Wissenschaftslehre. Vorgetragen im Jahre 1804." (W. -L. 1804). SW X, S. 90 u. 290 (M IV, S. 168 u. 368).
- 8) s. Anm. 6)
- 9) W. -L. 1804, SW X, S. 95f. (M IV, S. 173f).
- 10) W. -L. 1804, SW X, S. 93 f. (M IV, S. 171f).
- 11) Schulz, Briefw. I, S. 339 (an Böttiger v. 1. 3. 1794).
- 12) Schulz, Briefw. II, S. 375 ("Pro memoria" an das Königliche Kabinett v. 3. 1. 1804).
- 13) J. G. Fichte: "Die Staatslehre / oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche" (Vorlesungen 1813). SW IV, S. 373f (M VI, S. 425).
- 14) W. -L. 1804, SW X, S. 94 (M IV, S. 172).
- 15) Vgl. Anm. 12), sowie die "Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre" SW I, S. 419; desgl. Schulz, Briefw. II, S. 582 (an den Österr. Gesandten Graf Zichy v. Mai 1812).
- 16) J. G. Fichte: "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer" Leipzig 1794/95. SW I (M I). (Neudruck Hamburg 1956).
- 17) Fichte begann seine Vorlesungen in Jena am 23. 5. 1794 (vgl. Léon, Xavier: "Fichte et son temps" Bd. I, S. 271. Paris 1922).
- 18) Schulz, Briefw. I, S. 332 (an Böttiger v. 4. 2. 1794).
- 19) Ebenda S. 339 (an Böttiger v. 1. 3. 1794); dazu ebenda S. 449 (Entwurf. An Baggesen? v. April? 1795?).
- 20) Ebenda S. 371 (an Weißhuhn v. 4. ? Juni 1794).
- 21) Ebenda S. 373 (an Lavater v. 14. 6. 1794).
- 22) Ebenda S. 339 (an Böttiger v. 1. 3. 1794).
- 23) Schulz, Briefw. II, S. 21 (an J. E. C. Schmidt v. 17. 3. 1799).
- 24) Vgl. u. a. Schulz, Briefw. I, S. 480 (an Reinhold v. 2. 7. 1795), S. 377f (an Goethe v. 21. 6. 1794), S. 449-51 (Entwurf April? 1795?), S. 371f (an Weißhuhn v. 4. ? 6. 1794).
- 25) Vorrede zur "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" (1795 nachgeliefert), SW I, S. 87.
- 26) Schulz, Briefw. I, S. 339 (an Böttiger v. 1. 3. 1794); vgl. ebenda S. 373 (an Lavater v. 14. 6. 1794).
- 27) In der 1795 nachgelieferten Vorrede zur "Grundlage" sagt Fichte, der nur für seine Hörer bestimmte Druck sei "sogar ungeendigt, auf die indiskreteste Weise" vor das breite Publikum "gezogen worden". SW I, S. 86.

- 28) Erste Auflage (A): Leipzig, bei Christian Ernst Gabler, 1794 (der "Dritte Teil" und die "Vorrede" wurden erst im Sommer 1795 gedruckt).
Neue unveränderte Auflage (B): Tübingen, J. G. Gotta, 1802. (Mit schweren Druckfehlern).
Zweite verbesserte Ausgabe (C): Jena und Leipzig, Gabler, 1802. (Hat den zuverlässigsten Text).
- 29) Vgl. Schulz, Briefw. II (Fichte an seine Gattin v. 2. 11. 1799). Die Dienstentlassung Fichtes wurde am 29. 3. 1799 ausgesprochen (NSch II, S. XXVII).
- 30) "Vorbericht zur zweiten Auflage" der "Grundlage", SW I, S. 85. (Datiert v. August 1801). - Dieser Vorbericht erschien nur in der Ausgabe B (Tübingen 1802).
- 31) Fichte trug zwischen 1796 u. 1799 in Jena die W. -L. dreimal vor, davon zweimal "nova methodo" (Wi. -Sem. 1796/7 u. Wi. -Sem. 1798/9). Der Ausdruck "nova methodo" taucht 1796/7 erstmalig in der Kollegankündigung auf. (NSch II, S. XXVIII). An Reinhold schreibt Fichte am 21. 3. 1797, er habe im Winter 1796/7 die W. -L. "ganz umgearbeitet", als ob er sie "nie bearbeitet hätte, und von der alten nichts wüßte". (Schulz, Briefwechsel I, S. 556).
- 32) NSch II, S. 343.
- 33) Das "Erste Kapitel" der "Neuen Darstellung der Wissenschaftslehre" steht im "Philosophischen Journal" 1797, Bd. VII, S. 1-20 (SW I, S. 521ff). Ihm gingen voraus zwei Einleitungen (Bd. V u. VI des Phil. Journals 1797). Der originale Gesamttitel war: "Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre. Erste Abtheilung." Abgedruckt in den SW I (M III) als Erste und Zweite Einleitung [etc.] und Versuch einer neuen Darstellung [etc.]
- 34) Schulz, Briefw. II, S. 21 (an J. E. C. Schmidt v. 17. 3. 1799).
- 35) Ebenda S. 285f.
- 36) SW II (M IV). Vgl. dazu SW I, S. IX (Vorrede des Herausgebers).
- 37) Die Ankündigung, vom 4. 11. 1800 datiert, erschien als Beilage Nr. 1 der Allgemeinen Zeitung 1801, Nr. 24. - Neudruck: Ein verschollener Aufsatz Fichtes, in Erwiderung der Wünsche zum 18. Oktober 1921, Leipzig, Friedrich Meyer. (Schulz, Briefw. II, S. 285 Anm.).
- 38) Schulz, Briefw. II, S. 312 (an Cotta v. 14. 2. 1801).
- 39) Ebenda S. 317 (an Cotta v. 29. 4. 1801); vgl. a. S. 302f (an Schiller v. 2. 12. 1800).
- 40) Ebenda S. 343f (an Schad v. 29. 12. 1801).
- 41) Vgl. dazu Schulz, Vertr. Br. S. 190.
- 42) Schulz, Briefw. II, S. 359 (an Schiller v. 9. 6. 1803).

- 43) Ankündigung der öffentlichen Vorträge über die W.-L. in Berlin 1804, erschienen in der Spener'schen Zeitung vom 1. 1. 1804. (Abgedruckt in Noack, Ludwig: "Johann Gottlieb Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken", Leipzig 1862. S.453).
- 44) Vgl. Schulz, Briefw. II, S. 381 (an Jacobi v. 31. 3. 1804) u. S. 384f (an Moshamm v. 18. 6. 1804).
- 45) Ebenda S. 375 (an das Königliche Kabinett v. 3. 1. 1804).
- 46) Ebenda S. 422 (an Hardenberg v. 18. 10. 1806).
- 47) Ebenda S. 323 (an Schelling v. 31. 5. 1801).
- 48) Guérout, Martial: "L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte" Bd. II, Paris 1930. Wie die Tabellen (S. 79 u. 136f) zeigen, fehlt 1801 eine fünffache Synthesengruppe gegenüber 1804 (die Synthesen A⁵-E⁵).
- 49) W.-L. 1804, SW X, S. 292 (M IV, S. 370).
- 50) Gurwitsch, Georg: "Fichtes System der konkreten Ethik", Tübingen 1924, S. 52.
- 51) Vgl. bes. Hofe, Joh. v.: "Umriß eines Systems der späteren Fichteschen Philosophie", Diss. Erlangen 1904, S. 54.
Drechsler, Julius: "Fichtes Lehre vom Bild", Stuttgart 1955, S. 123.
Guérout a. a. O. S. 144 (Bd. II).
- 52) W.-L. 1804, SW X, S. 314 (M IV, S. 392).
- 53) Schulz, Briefw. II, S. 389 (an Appia v. 23. 6. 1804, "Aphorismen über das Wesen der Philosophie als Wissenschaft").
- 54) Ebenda S. 383f (an Moshamm v. 18. 6. 1804).
- 55) Ebenda S. 433 (F. an seine Gattin v. 20. 12. 1806).
- 56) Ebenda S. 452 (an Altenstein v. 2. 6. 1807).
- 57) Vgl. Léon, Xavier: "Fichte et son temps", Bd. II, 2. S. 134. Paris 1927.
- 58) Schulz, Briefw. II, S. 537 (an Wagner v. 11. 12. 1809); vgl. a. ebenda S. 526 (an s. Vater v. 10. 3. 1809), S. 531 (an Stägemann v. 2. 4. 1809), S. 532 (an Altenstein v. 10. 6. 1809), S. 538f (Fichtes Gattin an seine Eltern v. 18. 12. 1809).
- 59) W.-L. 1812, SW X, S. 368.
- 60) Schulz, Briefw. II, S. 596 (an Fouqué v. 17. 2. 1813); vgl. dazu auch Fichtes Rede an seine Zuhörer bei Abbruch der Vorlesungen über die W.-L. am 19. 2. 1813, SW IV, S. 603-610.
- 61) Noack, Ludwig: "Johann Gottlieb Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken", Leipzig 1862. S. 559.
- 62) Schulz, Briefw. I, S. 310 (an Wloemer v. Nov. 1793).
- 63) Ebenda S. 315 (an Joh. Friedr. Flatt v. Nov. -Dez. 1793).

- 64) Ebenda S. 319 (an Stephani v. Dez. 1793); vgl. a. S. 332 (an Böttiger v. 4. 2. 1794).
- 65) Ebenda S. 326 (an Reinhard v. 15. 1. 1794).
- 66) Noack a. a. O. S. 453.
- 67) vgl. Menne, Albert: "Logik und Existenz", Meisenheim/Glan 1954, S. 9; u. Löwenhaupt, Friedrich: "Johann Heinrich Lambert, Leistung und Leben", Mühlhausen 1943, S. 17.
- 68) Vgl. "Fichtes Vorlesungen über Logik und Metaphysik" 1797, NSch II, S. 263.
- 69) Lambert, Joh. Heinr.: "Abhandlung vom Criterium veritas", 1761. Herausgegeben (posthum) v. K. Bopp, Kantstudien, Ergänzungsheft Nr. 36. Berlin 1914. S. 44.
- 70) Vgl. W. -L. 1804 das Kriterium der "Unwandelbarkeit": SW X, S. 107ff (M IV, S. 185ff).
- 71) Vgl. W. -L. 1804 die Ausführungen über den "Zweifel", SW X, S. 196 (M IV, S. 274), sowie über "Gewißheit", SW X, S. 271ff (M IV, 349ff).
- 72) Lask, Emil: "Fichtes Idealismus und die Geschichte", Tübingen und Leipzig, 1902, S. 39ff.
- 73) Guérout a. a. O. Bd. I, S. 170-177.
- 74) Wundt, Max: "Fichte-Forschungen", Stuttgart 1929. S. 309.
- 75) Ebenda S. 306.
- 76) Lask a. a. O. S. 64.
- 77) Noack a. a. O. S. 31.
- 78) Kabitz, Willy: "Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie", Berlin 1902, S. 5f.
- 79) Léon, Xavier: "Fichte et son temps", Paris 1922, Bd. I, S. 56 (Anm. 1).
- 80) Ebenda, S. 38, 56.
- 81) Jacobi, F. H.: "Ueber die Lehre des Spinoza, in Briefen an Herrn Mendelssohn". 1. Aufl. 1785. Werke Bd. IV, 1 u. IV, 2; bes. V., VI., VII. Beylage.
- 82) Vgl. W. -L. 1812, SW X, S. 327ff. - Ausführlicheres Eingehen Fichtes auf Spinoza findet sich ferner: "Grundlage" 1794, SW I, S. 101, 120ff; "Vorlesungen über Logik und Metaphysik" 1797, NSch II, S. 238-243; W. -L. 1801, SW II, S. 86 (M IV, S. 86).
- 83) "Grundlage" 1794, SW I, S. 101.
- 84) "Grundlage" 1794, SW I, S. 101. - Bemerkenswert ist in diesem ganzen Zusammenhang, daß K a n t offenbar kaum etwas mit Spinozas Philosophie, diesem unübersehbaren historischen Zeugnis eines konsequenten monistischen Systemdenkens, anzufangen wußte. Seinem Freunde Kraus

gegenüber soll Kant geäußert haben, "er habe Jacobi's Auslegung ebenso-
wenig wie den Text des Spinoza sich verständlich machen können" (Loewe,
Joh. Heinrich: "Die Philosophie Fichtes nach dem Gesamtergebnisse ihrer
Entwicklung und in ihrem Verhältnisse zu Kant und Spinoza", Stuttgart
1862, S. 281).

- 85) J. G. Fichte: "Vorlesungen über Logik und Metaphysik" 1797. NSch II,
S. 242f.
- 86) Ebenda S. 318.
- 87) "Will man Fichte auf e i n Vorbild zurückbeziehen, dann zeigt er sich -
abgesehen natürlich von Kant - am meisten befruchtet von Leibniz" (Noll,
Balduin: "Kants und Fichtes Frage nach dem Ding", Frankfurt/M. 1936,
S. 141).
- 88) Wundt, Max: "Fichte-Forschungen", Stuttgart 1929. S. 286.
- 89) Noack a. a. O. S. 24.
- 90) Wundt a. a. O. S. 318f.
- 91) Bense, Max: "Konturen einer Geistesgeschichte der Mathematik".
Hamburg 1948. S. 38.
- 92) Ebenda S. 37f.
- 93) Wundt a. a. O. S. 309-319.
- 94) Maimon, Salomon: "Versuch über die Transcendentalphilosophie. Mit
einem Anhang über die symbolische Erkenntniß und Anmerkungen."
Berlin 1790.
- 95) Noll, Balduin: "Kants und Fichtes Frage nach dem Ding", Frankfurt/M
1936. S. 177.
- 96) J. G. Fichte: "Vorlesungen über Logik und Metaphysik" 1797. NSch II,
S. 245.
- 97) Ebenda S. 245.
- 98) J. G. Fichte: "Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre" 1797. SW I,
S. 514f. (Neudruck Hamburg 1954, S. 101f).
- 99) Leisegang, Hans: "Denkformen". Berlin 1951.
- 100) Ebenda S. 287.
- 101) Ebenda S. 287f.
- 102) Ebenda S. 287f.
- 103) Ebenda S. 288, 290.
- 104) Ebenda S. 291f.
- 105) Ebenda S. 293.
- 106) Ebenda S. 295f.
- 107) Ebenda S. 301.
- 108) Ebenda S. 301.

- 109) Becker, Oskar: "Grundlagen der Mathematik in geschichtlicher Entwicklung". Freiburg/München 1954. S. 90.
- 110) "Wisset, [...] daß mein Vortrag [...] ausgeht von dem Allerunbestimmtesten, und dieses vor den Augen des Lesers weiter bestimmt" (J. G. Fichte: "Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie" 1801. SW II, S. 414; M II, S. 96).
- 111) In der W.-L. 1804 wird gelegentlich einmal von der "Wahrheits- und Vernunftlehre" des Vortrags 15 als von dem "absoluten Grundsatz" gesprochen (SW X, S. 217; M IV, S. 295).
- 112) Vgl. zu der ganzen sachlichen Frage der Funktion der "Grundsätze" in der W.-L. die sehr interessanten Studien von Kabitz über Fichtes Bemühungen, in den der "Grundlage" vorausgehenden "Eigne[n] Meditationen über Elementar-Philosophie" die "Grundsätze" zu formulieren. Kabitz a. a. O. S. 56-92.
- 113) Diese Aufgabe wurde für die "Grundlage" 1794 speziell durch die ihr vorausgeschickte Schrift "Über den Begriff der Wissenschaftslehre" 1794 (SW I; M I) geleistet. - In der W.-L. 1804 dienen die ersten beiden Vorträge dieser Aufgabe. - In den Berliner Universitätsjahren läßt Fichte eigens Vorlesungen zu diesem Zwecke vorangehen. Die W.-L. 1813 (Frühjahr) z. B. beginnt: "Der Charakter der W.-L., und was Sie von ihr zu erwarten haben, ist schon am Schlusse der beendigten Vorlesungen [über die "Thatsachen des Bewußtseins"] dargelegt worden" (SW X, S. 3).
- 114) Vgl. "Grundlage" 1794, SW I, S. 91-109.
- 115) "Darum eben auch ist die W.-L. nicht eine auswendig zu lernende Lektion, sondern eine Kunst, und auch der Vortrag derselben ist nicht ohne Kunst" (W.-L. 1804, SW X, S. 269; M IV, S. 347).
- 116) "Die allgemeine formelle oder reine Logik [...] ist die Wissenschaft von den Regeln des Denkens". Sie ist "sehr nützlich, um das, was man gedacht hat, zu prüfen [...]. Ist man aber von einer unrichtigen Wahrnehmung [= Voraussetzung] ausgegangen, so kann durch Logik gar nicht abgeholfen werden. Ist aber falsch geschlossen, gefolgert, so kann dem Irrtum aus der künstlichen Logik nachgeholfen werden". (J. G. Fichte: "Vorlesungen über Logik und Metaphysik" 1797, NSch II, S. 21).
- 117) Vgl. W.-L. 1804, SW X, S. 93 (M IV, S. 171).
- 118) Vgl. W.-L. 1804, SW X, S. 90 (M IV, S. 168).
- 119) Descartes, René: "La Géométrie", Ausg. Adam u. Tannery, Bd. VI, S. 372 (Übers. Becker a. a. O. S. 141).
- 120) "Was ist denn der Zusammenhang [des Begreifens], als das Beschreiben des Einen aus dem Anderen?" (W.-L. 1804, SW X, S. 283; M IV, S. 361).

- 121) Meschkowski, Herbert: "Wandlungen des mathematischen Denkens".
Braunschweig 1956. S.56.
- 122) Ebenda S.56.
- 123) Ebenda S.57.
- 124) Ebenda S.56f.
- 125) Vgl. "Grundlage" 1794, SW I, S.91, 101, 105.
- 126) W. -L. 1804, SW X, S.279 (M IV, S.357).
- 127) "Grundlage" 1794, SW I, S.110.
- 128) Ebenda S.110.
- 129) W. -L. 1804, SW X, S.113 (M IV, S.191).
- 130) Leisegang a. a. O. S.309.
- 131) "Kein einziger ihrer Gedanken, Sätze, Aussprüche ist einer des wirklichen Lebens, noch passend in das wirkliche Leben. Es sind eigentlich nur Gedanken von Gedanken, die man hat, oder haben sollte" (J.G.Fichte: "Sonnenklarer Bericht", SW II, S.396; M IV, S.620).
- 132) J.G.Fichte: "Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie", Berlin 1801. (SW II; M II).
- 133) Ebenda S.385 (M II, S.609).
- 134) Ebenda S.383 (M II, S.607).
- 135) "Um sie [die W. -L.] jemandem wirklich innerlich darzustellen, und begreiflich zu machen, dazu gehört eine lange Vorbereitung desselben durch die abstrakteste Spekulation" (Schulz, Briefw. II, S.389, Fichte an Appia v. 23.6.1804, "Aphorismen über das Wesen der Philosophie als Wissenschaft").
- 136) J.G.Fichte: "Sonnenklarer Bericht", SW II, S.384 (M II, S.608).
- 137) Ebenda S.384 (M II, S.608).
- 138) Ebenda S.384 (M II, S.608); vgl. dazu in der Ankündigung Fichtes, die als Beilage Nro.1 der "Allgemeinen Zeitung" 1801 erschien, auf S.4: "Für wissenschaftliche Eleganz, streng systematische Folge der Theile mit Ausschließung alles fremdartigen, für Bestimmung der Terminologie durch Sprachzeichen, für ein Zeichen System der reinen Begriffe (als die schon von Leibniz gesuchte allgemeine Charakteristik, welche erst seit der Wissenschaftslehre möglich ist,) werde ich späterhin sorgen, nachdem sich gefunden, daß das Zeitalter diese nächste [oben angekündigte] Darstellung genützt, und für eine reinwissenschaftliche [spätere] sich empfänglich gemacht". (Abdruck: Friedrich Meyer "Ein verschollener Aufsatz Fichtes in Erwiderung der Wünsche zum 18. Oktober 1921", Leipzig).
- 139) J.G.Fichte: "Über den Begriff der Wissenschaftslehre" 1794. SW I, S.44f Anm. (M I, S.19f).

- 140) J. G. Fichte: "Vorlesungen über Logik und Metaphysik" 1797. NSch II, S. 151.
- 141) W. -L. 1804. SW X, S. 90 (M IV, S. 168).
- 142) J. G. Fichte: "Sonnenklarer Bericht", SW II, S. 384 (M II, S. 608).
- 143) Schulz, Vertr. Br. S. 254 (Nachruf Achim. v. Arnims im "Preußischen Correspondent" vom 31. 1. 1814 auf den Tod Fichtes.)
- 144) W. -L. 1804, SW X, S. 90f (M IV, S. 168f).
- 145) Descartes, René: "Meditationes de prima philosophia", Paris MDCXLI, p. 1 (Übers. A. Buchenau, Hamburg 1953, S. 7).
- 146) Ebenda p. 16-31 (Zweite Meditation, Ausg. Buchenau S. 17-26).
- 147) Ebenda p. 32-59 (Dritte Meditation, Ausg. Buchenau S. 27-43).
- 148) W. -L. 1804, SW X, S. 93 (M IV, S. 171).
- 149) W. -L. "nova methodo" 1798, NSch II, S. 345f.
- 150) Die "Grundsätze [...] des Gegensetzens und des Grundes [...] machen das synthetische Verfahren überhaupt erst möglich; stellen auf und begründen die Form desselben" ("Grundlage" 1794, SW I, S. 123).
- 151) W. -L. 1804, SW X, S. 131 (M IV, S. 209).
- 152) W. -L. 1813, SW X, S. 9.
- 153) W. -L. 1804, SW X, S. 131 (M IV, S. 209).
- 154) Ebenda S. 114 (M IV, S. 192).
- 155) Noack a. a. O. S. 421.
- 156) Im Winter 1801/2 las Fichte öffentlich über die W. -L. (vgl. Noack a. a. O. S. 448); in einem Brief v. 2. 3. 1802 macht Fichte eine Bemerkung über seinen "gegenwärtigen" Vortrag der W. -L. (Schulz, Briefw. II, S. 355, an G. E. Mehmel). - Fr. Kohlrausch berichtet über seinen Besuch der W. -L.-Vorträge im Winter 1802/3; meint allerdings, es seien die ersten Berliner Vorträge über die W. -L. gewesen (Schulz, Vertr. Br. S. 185f).
- 157) Noack a. a. O. S. 453.
- 158) Ebenda S. 453f.
- 159) Die erste Vortragsreihe begann am 14. Januar 1804 (Manuskript Deutsche Staatsbibl. Berlin, Handschrift III, 8), die dritte Reihe am 5. November 1804 (Ms. ebendort Handschrift III, 7); zur zweiten Vortragsreihe vgl. o. S. 254 f. (Die Angaben über den 1. und 3. Kurs verdanke ich der gütigen Mitteilung der Herausgeber der Fichte-Gesamtausgabe der bayr. Akademie der Wissenschaften.) - Im Herbst las Fichte die W. -L. jeweils Montag, Mittwoch und Freitag von 17.30 - 19 Uhr (Schulz, Briefw. II, S. 397f v. 23. 10. 1804 an J. v. Müller).
- 160) Schulz, Briefw. II, S. 384f (an Moshamm v. 18. 6. 1804).

- 161) Das Manuskript war vor dem letzten Krieg im Besitz der Universitätsbibl. Halle (Yg. 20), ist laut Nachricht dieser Bibliothek heute als verschollen anzusehen. - Die Varianten der Handschrift gegenüber dem SW-Text sind jedoch im Nachtrag von M VI aufgeführt.
- 162) Guérout a. a. O. Bd. 2, S. 109 Anm. 10).
- 163) Vgl. Schulz, Briefw. I, S. 473 (an Schiller v. 27. 6. 1795).
- 164) Schulz, Vertr. Br. S. 187 (Kohlrausch, Erinnerungen).
- 165) Ebenda S. 235 (A. Twesten, Tagebuch für Chr. Brandis).
- 166) Ebenda S. 236 (A. Twesten v. 31. 10. 1810).
- 167) Ebenda S. 189 (Fr. Kohlrausch, Erinnerungen).
- 168) Medicus, Fritz: "Fichtes Leben", Leipzig 1922, 2. A. S. 78 Anm. 2; s. a. Schulz, Vertr. Br. S. 221 (Wilhelm Dorow, Erlebtes; Jan. 1807).
- 169) Titelblatt der sog. W. -L. "nova methodo" 1798, NSch II, S. 343.
- 170) J. G. Fichte: "Die Anweisung zum seligen Leben", 1806. SW V, S. 421.
- 171) W. -L. 1812, SW X, S. 350.
- 172) Guérout a. a. O. Bd. 2, S. 109-143.
- 173) Ebenda S. 120.
- 174) Ebenda S. 109 u. 136f.
- 175) Kant starb im 80. Lebensjahr am 12. 2. 1804.
- 176) Georgiades, Thr.: "Musik und Sprache", Berlin/Göttingen/Heidelberg 1954, S. 89.
- 177) Die Schlüsselbedeutung dieses Beginns für den 1. Satz der Eroica wurde von Prof. Thr. Georgiades in seiner Beethoven-Vorlesung v. Sommer-Semester 1959 an der Universität München dargelegt.
- 178) J. G. Fichte: "Über den Begriff der Wissenschaftslehre" 1794, SW I, S. 64f (M I, 194).
- 179) Vgl. Schulz, Briefw. I, S. 478 (an Reinhold v. 2. 7. 1795).
- 180) Hier wird die Wurzel der Analogie in dem transzendental gebrauchten Ausdruck "Licht" deutlich sichtbar; denn auch das sinnlich-optisch wahrnehmbare und wahrgenommene "Licht" ist nicht nur Bedingungsgrund dafür, daß überhaupt "etwas" optisch wahrgenommen werden kann, sondern auch dafür, daß es selbst als "Licht" erblickt werden kann; ohne die durch das Licht selbst gesetzte Helligkeit (deren Dasein eben Dasein von "Licht" bedeutet) kann weder anderes noch überhaupt Licht selbst gesehen werden.
- 181) Vgl. dazu auch die prägnante Ausführung zum Problem des Regresses in der sog. "Staatslehre" 1813, SW IV, S. 379f (M VI, S. 431).
- 182) Die Beschreibung, die Hegel in dem vorgeblich voraussetzungslosen Anfang seiner "Logik" zu dem dortigen Ausdruck "Nichts" gibt, geht in ihrem sachlichen Kern durchaus nicht über das zurück, was in der W. -L. hier als "Null" fixiert ist. Demgegenüber geht die W. -L. aber über Hegel hinaus,

indem sie nachweist, daß dieses "Null" keineswegs voraussetzungslose Einheit, sondern durch einen ihm übergeordneten Projektionsakt gesetzt, also von einer absoluten Voraussetzung bedingt ist. - (Vgl. G. W. Fr. Hegel: "Logik", I, Ausg. Lasson S. 66ff).

183) Guérout a. a. O. Bd. 2. S. 109-143.

184) Ebenda S. 120.

185) Ebenda S. 120. "Synthèse A^3 = Synthèse E^2 ".

186) Lauth, Reinhard: "Die Frage nach dem Sinn des Daseins", München 1953. S. 230.

187) Descartes, René: "Regulae ad directionem ingenii", Reg. XII.

188) Descartes, René: "Meditationes" a. a. O. p. 87 (Ausg. Buchenau 1953, S. 60). (V. Meditation).

189) Descartes, René: Oeuvres. Ausg. Cousin, Paris 1825 fg. Bd. IX, S. 171.

190) Vgl. die Zusammenfassung dieses Problems in der sog. "Staatslehre", SW IV, S. 382ff (M VI, S. 433).

191) Vgl. zu diesem Problem die eingehenderen Ausführungen Fichtes in der W. -L. 1812, SW X, S. 343f.

192) W. -L. 1812, SW X, S. 318.

193) Vgl. W. -L. 1812, SW X, S. 329: "Welches ist der eigentliche Gegensatz zwischen dem Absoluten und Faktischen? das erstere kann nicht nicht sein".

194) Im Alten Testament erhebt Moses die Schlange, die im Sündenfall (1. Mose 3) Bild der Negation Gottes war, zum Bild der Macht Gottes (4. Mose 21, 8f).

195) Eine solche Vergleichung spielt ebenfalls in 1. Mose 3, 1-5 eine fundamentale Rolle: "ihr werdet sein wie Gott" nach dem Essen vom Baum der Erkenntnis (dem bloßen Verstehen der Differenz gut/böse).

196) Schulz, Briefw. II, S. 309f (an Fr. Johannsen v. 31. 1. 1801).

197) Vgl. die entscheidende Funktion der formalen Tautologie für den Nachweis der Vollständigkeit und Widerspruchsfreiheit eines Axiomensystems (Meschkowski a. a. O. S. 70ff).

198) Fichte zitiert zur Erläuterung des Gesagten eine Stelle des Neuen Testaments (Ev. Joh. 17, 3): "Das aber ist das ewige Leben, daß sie dich, der du allein wahrer Gott bist, und den du gesandt hast, Jesum Christ, erkennen".

199) Eine ausführlichere Darstellung dieser 4 bzw. 5 Standpunkte findet sich in der "Anweisung zum seligen Leben" (1806) im 5. Vortrag (SW V, S. 465-473; M V, S. 177-185).

200) Vgl. M I, "Einleitung" S. LXXIX - LXXX.

- 201) Guérout a. a. O. Bd. 2, S. 136/7: Man beachte den beständigen Wechsel zwischen "réalisme" und "idéalisme" in der Abfolge der Synthesen.
- 202) Vgl. dazu die "Aphorismen über das Wesen der Philosophie als Wissenschaft" (Schulz, Briefw. II, bes. S. 389f; an Appia v. 23. 6. 1804, also ca. 2 Wochen nach der 28. Vorlesung des W. -L. -Textes geschrieben (s. o. S. 255). - Desgleichen die kurze Darlegung über die W. -L. für Madame de Staël von Mitte März 1804 (Kantstudien XIX, S. 151-153, Anmerkung S. 151 Nr. 1 in Heinrich Scholz "Fichte als Erzieher").
- 203) Schulz, Briefw. II, S. 389 (Aphorismen v. 23. 6. 1804).
- 204) J. G. Fichte: "Die Anweisung zum seligen Leben", 1806. (SW V, S. 467f) (M V, S. 179f).
- 205) Schulz, Briefw. II, S. 389 (Aphorismen v. 23. 6. 1804).
- 206) SW V, S. 470ff (M V, S. 182ff. Anw. z. sel. Leben).
- 207) Ebenda S. 472 (M V, S. 184).
- 208) Herbst, Wilhelm: "J. G. Fichtes Geschichtsphilosophie nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre", Diss. Erlangen 1913. - Diese Studie ist systematisch insofern sehr bemerkenswert, als hier versucht wird, aus den inneren Konsequenzen der W. -L. selber nachzuweisen, daß das System der "W. -L. in specie" zugleich betrachtet werden muß als das eigentliche formale System der Geschichte (wobei "Geschichte" nicht als bloße Folge von Fakten zu verstehen ist, sondern als Inbegriff des in Wahrheit sich ereignenden Geschehens der Genesis aus dem Absoluten).
- 209) Vgl. Nikoltshoff, Wassil: "Das Problem des Bösen bei Fichte", Diss. Jena 1898.
- 210) SW V, S. 470 (Anw. z. sel. Leben, M V, S. 182).
- 211) Ebenda.
- 212) W. -L. 1812, SW X, S. 356.
- 213) Dieser Vorbehalt ist auch gegenüber den Loewe'schen Ausführungen über ein "Hyperabsolutes" bei Fichte angebracht. (Vgl. Loewe a. a. O. S. 46).
- 214) Zum Sinn-Problem vgl. bes. R. Lauth: "Die Frage nach dem Sinn des Daseins", München 1953.
- 215) Vgl. SW IX, S. VII.
- 216) "Die Seminarien und konversatorischen Übungen, die heute zur selbstverständlichen Ausstattung jedes Vorlesungsverzeichnisses gehören, gehen auf Fichtes Beispiel und Forderung zurück" (F. Medicus in der "Einleitung" von M I, S. LXII f.).
- 217) Graff, Paul: "Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands", Göttingen 1939, Bd. 2, S. 165.

L e b e n s l a u f

Geboren wurde ich am 25. Februar 1930 in Königsbronn (Württemberg) als Sohn des Ingenieurs Karl Widmann und seiner Ehefrau Elise, geb. Wahlenmeier. Die Taufe empfing ich auf das evangelische Bekenntnis.

Ab Ostern 1937 besuchte ich die Grundschule und vom Jahr 1941 an die Oberschule in Heidenheim a. d. Brenz, wo meine Eltern seit 1938 wohnen. Nach Kriegsende wechselte ich auf das humanistische Gymnasium über und absolvierte die restlichen Schuljahre vom Herbst 1945 bis Sommer 1950 in den evang. -theol. Seminar-schulen Württembergs, dem Turnus dieser Schulen gemäß zunächst in Schöntal/Jagst und später in Urach. Im Anschluß an das Abitur vom Sommer 1950 studierte ich zunächst Kirchenmusik und beschloß dieses Studium im Jahre 1954 mit dem A-Examen der Staatl. Hochschule für Musik in Stuttgart.

Vom darauffolgenden Wintersemester 1954/55 bis zum Sommersemester 1960 war ich an der Ludwig-Maximilians-Universität zu München immatrikuliert. Mein Studium galt dem Hauptfach Philosophie und den Nebenfächern Musikwissenschaft und Psychologie. Für die Unterweisung und die Einführung in Geist und Handwerk dieser Disziplinen bin ich insbesondere den Herren Professoren W. Britzelmayr, Thr. Georgiades, R. Lauth, Ph. Lersch, K. Schilling und A. v. Varga verpflichtet. Vor allem habe ich Herrn Prof. R. Lauth zu danken, nicht allein für die entscheidenden geistigen Anregungen zu der vorliegenden Dissertation, sondern auch für die freundliche und unermüdliche Sorgfalt, mit der er ihre Ausarbeitung betreute.

